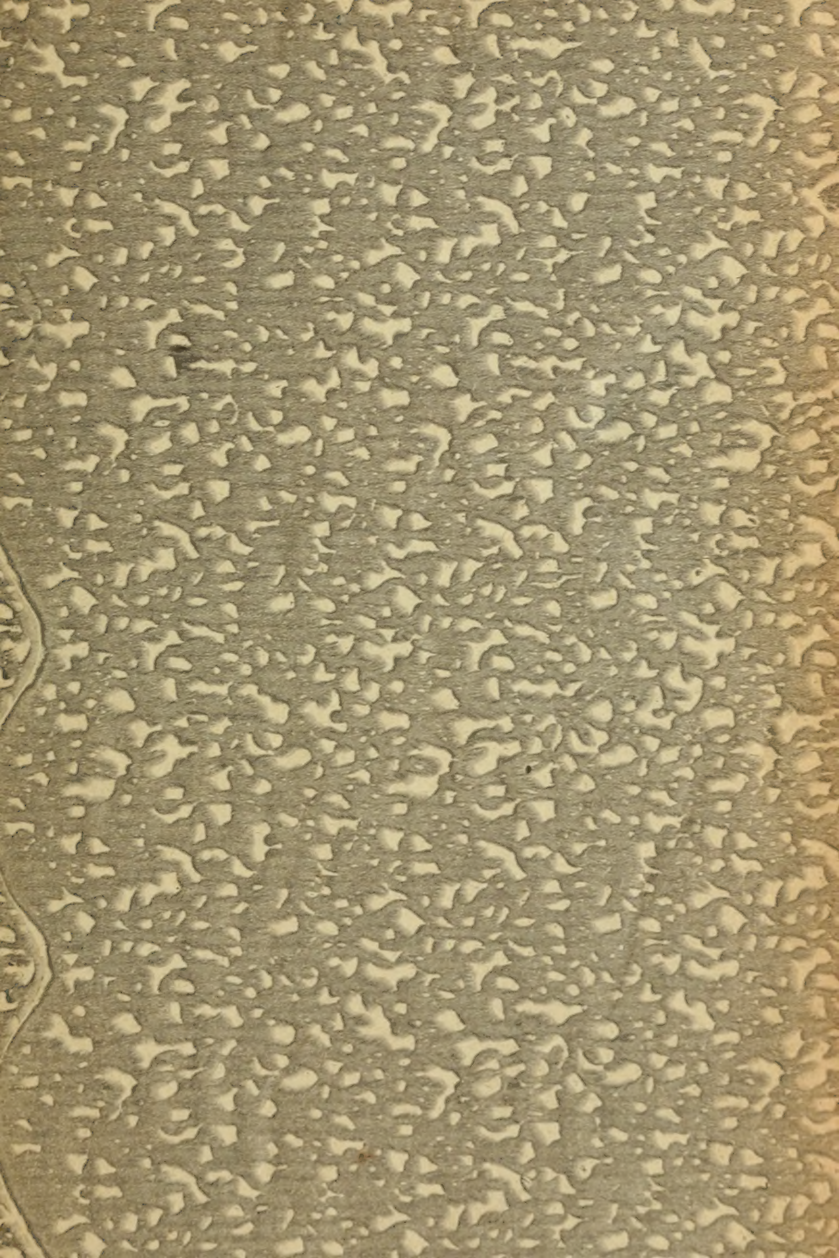






INTRODUCCIÓN AL ARTE DE LA LÓGICA
POR ABENTOMLÚS DE ALCIRA

Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

INTRODUCCIÓN AL ARTE DE LA LÓGICA POR ABENTOMLÚS DE ALCIRA

Texto árabe y traducción española

por

MIGUEL ASÍN

FASCÍCULO I

Categorías.—Interpretación.

MADRID
1916

Imprenta Ibérica, E. Maestre, Pozas, 12. Madrid.—Teléfono 3.854

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

El manuscrito árabe núm. 649 de la Biblioteca del Escorial contiene, según Derenbourg (1), tres opúsculos filosóficos de desigual extensión e interés, debidos a autores diferentes, uno de los cuales es Abentomlús de Alcira, discípulo de Averroes, que consta floreció en España durante los siglos XII y XIII de nuestra era. Su opúsculo es el núm. 1.° del códice, tiene 172 folios y es, según Derenbourg, un comentario sobre los Ἀναλύτικα πρότερα καὶ ὕστερα y sobre el Περὶ ἑρμηνείας de Aristóteles. La mayor extensión de este opúsculo y las indicaciones vagas que Derenbourg hace sobre el contenido de su prólogo (2) moviéronme, tiempo ha, a estudiarlo detenidamente. Fruto de este estudio fueron las siguientes conclusiones provisionales que presenté al Congreso internacional de Orientalistas de Copenhague en 1908:

---

(1) *Les Manuscrits arabes de l'Escurial* (París, Leroux, 1884), I, 455-7.

(2) *Ibídem*, 456: «Je crois avoir remarqué que l'auteur y donne quelques détails sur ce qu'il a observé en Espagne.»

1.ª Lejos de ser el opúsculo de Abentomlús un simple comentario sobre aquellas dos solas partes del *Organon* de Aristóteles, es un tratado de toda la lógica aristotélica, redactado con cierto orden sistemático, que acusa en su autor asimilación perfecta de la materia y propósito deliberado de no desempeñar el papel de mero comentarista.

2.ª El prólogo, verdadera autobiografía científica, es un documento muy estimable para la historia de la filosofía islámica en España, pues además de contener interesantes alusiones sobre el estado de los estudios en su época, en él se traza a grandes rasgos el cuadro de las alteraciones que experimentó, a través de los siglos, el estrecho criterio teológico de los alfaquíes españoles, refractarios siempre a toda novedad científica, pero dispuestos también a aceptarla como ortodoxa, cuando con el transcurso del tiempo se habituaban a considerarla como cosa tradicional.

3.ª Abentomlús, aunque pasa por ser un discípulo personal de Averroes, ha sabido evitar escrupulosamente el citar a su maestro ni una sola vez en todo su libro, a pesar de que la materia le invitaba a ello a cada paso, principalmente cuando en el prólogo se lamenta de la falta de libros para el estudio de la lógica y cuando enumera las varias persecuciones a que en España se vieron sometidos todos los que cultivaron los estudios especulativos.

4.ª El peripatetismo averroísta de Abentomlús fué

tan vergonzante, que prefirió utilizar los libros de Alfarabi, en materia de lógica, para interpretar a Aristóteles, antes que recurrir a los comentarios de filósofos españoles, como Avempace y Averroes su maestro, a quienes jamás cita, quizá porque el estigma de incredulidad, de que ambos se hicieron reos, estaba más vulgarizado en España, por ser más recientes y notorios que un peripatético oriental.

5.ª En cambio de ese silencio, Abentomlús se complace en confesarse discípulo de Algazel, a cuyos libros de lógica atribuye su iniciación en la materia, deshaciéndose en elogios entusiastas, no sólo sobre el arte literario, claridad y método con que están redactados, sino sobre la ortodoxia de todas las obras de Algazel, cuya rehabilitación en España atribuye al fundador de la dinastía almohade, el Imam Almahdí, Abentumart.

Estas conclusiones provisionales (1), que un estudio más detenido nos permite dar ahora como definitivas, excitaron en algunos orientalistas el deseo de conocer íntegra la obra del filósofo alcireño, animándonos a publicar su texto árabe y traducción española, que inauguramos con este primer volumen, el cual contiene tan sólo los dos primeros libros o partes de la lógica peripatética: las *Categorías* y la *Interpretación*. En los

---

(1) Traducidas al francés se publicaron en *La Revue Tunisienne* (Tunis, 1909) bajo el título *La logique de Ibn Toumloûs d'Alcira*.

volúmenes siguientes verán la luz, Dios mediante, todos los demás libros.

Biografía de Abentomlús.—Muy pocos son los datos que se conservan acerca de la vida de Abentomlús. Sólo dos autores, Benalabar (1) y Benabiosaibia (2), le consagran algunas líneas en sus obras biográficas. Su nombre completo es Yúsuf hijo de Ahmed Abentomlús (3). En su *cunia* discrepan ambos biógra-

---

(1) La obra de Benalabar a que me refiero es la *Tecmila* (edición de la *Bibliotheca arabico-hispana* de Codera, tomos V y VI, biografía 2093) completada con los datos que añade el manuscrito del Cairo editado recientemente en este Centro de estudios históricos en su *Miscelánea de estudios y textos árabes*, por M. Alarcón y G. Palencia (Madrid, 1915), página 595. El Sr. Ribera aprovechó ya esta biografía para su artículo *La viña de un peripatético*, inserto en el *Almanaque de «Las Provincias» para 1906* (Valencia, Doménech, 1906), página 269.

(2) Edic. Aug. Müller, II, 81.

(3) El códice escurialense de su lógica llama Mohámed y no Ahmed al padre de Abentomlús. Lo mismo sucede en el manuscrito de la B. E. núm. 354 (nuevo 356) 2.° (apud Casiri, *Bibliotheca Arabico Hispana Escurialensis*, I, 100), que contiene la obra de Benalabar تحفة القادم o «Historia de los poetas insignes de España». En ella se le llama también hijo de Mohámed y no de Ahmed. Sin embargo, adoptamos esta última lectura por la razón que mi maestro Sr. Ribera trae en su artículo arriba citado. Es la siguiente: *El libro del Repartimiento de Valencia*, en que D. Jaime el Conquistador registraba las donaciones de fincas rústicas y urbanas del reino de Valencia, por él otorgadas a sus gentes antes ya de la conquista, cita repetidas veces a un *Aimet abin Camlus*, como propietario de varias viñas y de una casa en el término de Alcira, el cual fué sin duda el padre de nuestro filósofo. Por lo que respecta a la ortografía de ابن طملوس, todos los errores de que Derenbourg hace cargos a Steinschneider, l. c. (*Ben Thalmius*, *Ibn Thalmus*), deben atribuirse a una errata de Casiri que leyó ابن طلموس (en su

fos: para el primero, es Abulhachach; para el segundo, Abuishac; pero la identidad de la persona es evidente, a pesar de esas discrepancias, por la coherencia de los demás datos. Su patria fué Alcira, ciudad importante en el reino de Valencia (1). En ella recibió su educación religiosa y literaria, bajo el magisterio del famoso *játib* de su *aljama*, el Hach Abulcásim Bengüidah (2), que, aunque granadino de origen, se

---

B. A. H. E., I, 193, a), aunque transcribió correctamente *Thamlus* (ibídem, b). Acerca del origen y significado de este nombre de familia, muy poco podemos asegurar. Cabría imaginar en él una transcripción árabe del nombre geográfico español *Tomelloso* con pronunciación valenciana; pero el hecho de existir en la lengua árabe de oriente la raíz ثملس, de que deriva el nombre de Abentomlús, hace menos verosímil la hipótesis. En España se cita un Abdala hijo de Mohámed hijo de Abderrahman *Abentomlús*, de la tribu de Cáis, natural de Écija, que fué tradicionista y vivió en el siglo IV de la hégira. (Cfr. *Tecmila*, edic. Codera, pág. 441, biogr. n. 1266.)

(1) Los biógrafos coinciden en decir que era من جزيرة شقر o من اهل جزيرة شقر, es decir, «natural o de la gente de la Isla del [río] Júcar», que es la actual *Alcira*, por corrupción de *Alchezira*, como الجزاير se ha convertido en *Alger*. Corríjase, pues, a Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, I, 463, que hace nacer a Abentomlús en *Xucar* (!). Cfr. *Edrisi* (edic. Dozy-Goeje), 192, 195; *Yacut*, II, 76; III, 307, 311.

(2) Su nombre completo es Abulcásim Moh. b. Ibrahim b. Güidah el Lajmí. Su curso de lecturas alcoránicas con Benalarchá fué en el año 546-7 (1151-2 de J. C.). Estuvo más tarde en Bagdad para completar sus estudios, durando su viaje por oriente cerca de nueve años. De sus virtudes se hacen lenguas todos los biógrafos, calificándolo de asceta, continente, y hasta santo, cuyas oraciones eran de Dios oídas. Durante los cuarenta años de magisterio público en Alcira no permitió tomar honorarios ni regalos de sus discípulos. Estaba además encargado de la oración y de la predicación

había fijado en Alcira, a su regreso de oriente, y se dedicó durante cuarenta años a la enseñanza de las lecturas alcoránicas que había aprendido en Meca, de labios del célebre Benalarchá, maestro africano a cuyas lecciones acudían por aquel entonces muchos españoles de Andalucía y Valencia (1). Aprendió también Abentomlús esas mismas materias, además de la gramática y literatura, con el *cadí* de Valencia, Abuabdalá Abenhamid, bien fuese en dicha ciudad, bien en Murcia, pues en ambas se sabe que ejerció el magisterio (2). Fruto de esta preparación gramatical y literaria de Abentomlús fueron las excelentes aptitudes que mostró luego, según Benalabar (loc. cit.), para todos los estudios linguísticos comprendidos bajo la denominación común de الاداب, equivalente a la de *bellas letras* o *humanidades*, y que pueden reducirse a la gramática, retórica y poética, necesaria introducción para la lógica.

La iniciación en esta última disciplina parece que no fué debida a maestro alguno, si hemos de atener-

---

rituales en la mezquita principal. Murió el mes de *safar* del año 587 (1191 de J. C.). Adabí lo tuvo también por maestro (*Bib. Arab. Hisp.* de Codera, III, 124, biogr. 292. Cfr. *Almacari*, edic. Leyden, I, 566, biogr. 111).

(1) Sobre la influencia de este maestro de Cairuán en los sabios españoles que iban a oriente, véase *B. A H.* de Codera, III: 124, 350; V y VI, 55, 408, 470, 561, 563, 762.

(2) Su nombre completo es Abuabdala Moh. b. Cháfar b. Ahmed b. Hamid. Fué también maestro de Adabí y murió el 586 (1190 de J. C.) en Murcia. (*B. A. H.* de Codera, III, 55, biogr. 79).

nos al testimonio auténtico del mismo Abentomlús. En efecto, como veremos en el prólogo de su lógica, él asegura que ninguno de los maestros de su tiempo, a quienes trató y cuyas lecciones frecuentó, conocía ni una letra de esa ciencia, y que el juicio despectivo que a todos ellos les merecían tales estudios no estaba inspirado más que en vulgares motivos de autoridad, sin que jamás se hubieran preocupado de contrastarlos con la realidad, examinando por sí mismos algún libro de lógica. Las razones a que Abentomlús atribuye tan irracional conducta en los maestros de su tiempo no son otras que la rutina y el fanatismo de los alfaquíes españoles. Por eso, y queriendo él reaccionar contra la hostilidad del medio en que vivía, se decidió a iniciarse por sí mismo en el estudio de la lógica; y para precaver toda acusación de impiedad por este motivo, tuvo la prudencia y habilidad de escudarse tras los libros de Algazel, que ya en su época habían quedado exentos de toda tacha, merced a la rehabilitación y apología que de sus doctrinas hicieron los príncipes almohades. Los mismos títulos que Algazel dió a sus opúsculos lógicos facilitaban la tarea a Abentomlús, puesto que en ninguno de ellos se menciona la nefanda palabra *Almántic* (المنطق), sino que siempre se la decora con perífrasis metafóricas que alejan toda sospecha del libro condenado. Tales son, los opúsculos titulados por Algazel *Fiel contraste del conocimiento* (معيار العلم), *Piedra de toque de la especulación racio-*

nal (محك النظر), *La balanza fiel* (القسطاس المستقيم), etcétera, de los cuales declara Abentomlús que se sirvió para comenzar su estudio. Más tarde, cuando comprendió que dichos opúsculos ni agotaban la materia ni la trataban con la terminología y plan técnico de los filósofos (cosas ambas que Algazel evitó de propósito, a fin de facilitar su estudio al vulgo), entonces buscó Abentomlús alguno de los libros especiales peripatéticos para llenar aquel vacío, y se acogió a los de Alfarabi, verdaderamente clásicos en la materia, acabando por recurrir a las mismas obras de Aristóteles.

Tal fué su preparación en lógica. Como se ve, no confiesa haberla estudiado ni bajo la dirección de Averroes ni siquiera con sus libros. Y eso no obstante, Benalabar, su biógrafo, dice taxativamente (loc. cit.) que "fué discípulo de Abulgualid Averroes y aprendió de él su ciencia„. Es verdad que cabe entender que este magisterio se limitase exclusivamente a la medicina, en que así Averroes como Abentomlús brillaron extraordinariamente; pero esta hipótesis es inadmisible si se tiene en cuenta la estrecha relación que en la Edad Media guardaban entre sí todas las ramas de la enciclopedia aristotélica. Más verosímil es, pues, lo que ya insinuamos al principio: que Abentomlús negó a su maestro, cuya execrada memoria estaba todavía muy reciente para que él se atreviese a recomendar sus libros de filosofía en la misma corte de los almo-

hades y viviendo quizá aún Averroes y el califa Almansur (1). Añádase a esto que Abentomlús vino a sustituír a Averroes en el cargo de médico de cámara, durante el reinado de Annásir, hijo de Almansur (2), y se comprenderá con qué prudencia habría de conducirse para no despertar entre los alfaquíes las sospechas y los celos que perdieron a su maestro. Por eso, cuando dice, en el prologo de su lógica, que necesitó servirse de maestro para penetrar bien el sentido de los libros de Alfarabi y de Aristóteles, limítase a emplear frases tan vagas como éstas: "busqué ayuda en otro„ [para entender el libro de Alfarabi]; "busqué para leerlo [el libro de Aristóteles] a alguien que me ilustrase en los pasajes dudosos„.

A esto se reducen todos los datos, pocos en verdad, que arrojan las deficientes biografías de Abentomlús y el prólogo de su lógica, prescindiendo de los tan vulgares tópicos, que aquéllas consignan, acerca del carácter de nuestro filósofo, a quien (a pesar de su averroísmo) ponderan como hombre religioso (3), ador-

(1) Digo esto porque Averroes y Almansur murieron el 595 (1198 de J. C.), es decir, veinticinco años antes que Abentomlús. No tendría, pues, nada de extraño que éste escribiese su lógica antes de aquella fecha, ya que se trata de un libro elemental.

(2) Su nombre completo es Abuabdala Moh. b. Yacub b. Yúsuf b. Abdelmumen, 5.º califa de la dinastía almohade, que reinó desde 595 a 610 (1198 a 1213 de J. C.). Cfr. *Benabiosaibia*, loc. cit., وخدم الناصر بالطب.

(3) En el prólogo de su lógica, Abentomlús hace alarde de esta religiosidad, encabezándolo con una larga doxología en prosa

nado de virtudes y hasta de carácter afabilísimo en el trato social, de lo que bien podía dar fe el biógrafo que lo asegura, Benalabar, puesto que dice haberlo tratado muchas veces y aun haber hecho varios viajes en su compañía.

De sus obras filosóficas menos todavía se sabe, fuera de la lógica, objeto de este estudio (1). Benalabar (loc. cit.) asegura que escribió un libro sobre alguna de las ramas de la literatura, pero el texto es tan vago que no cabe asegurar a qué materia se refiere. Quizá se trate de alguna obra poética, puesto que en el mismo lugar se dice que "tuvo felices dotes para la poesía" (2); y además lo cita el mismo Benalabar en otra de sus obras (3) como poeta insigne.

Todos están también unánimes en ponderarlo como médico peritísimo, el de más renombre de su época

rimada, en honor de Dios y de su Profeta, al revés de lo que es costumbre en los libros de los peripatéticos, como Averroes, cuya sobriedad en este punto contribuiría no poco a hacer sospechar de su fe. Véase cómo comienzan los opúsculos impresos de Averroes, en confirmación de este contraste.

(1) *Brockelmann* (loc. cit.) cita además un libro suyo «De mistione proportionis de inesse et necessariae»», tomando el dato de Steinschneider, *Hebr. Übers.*, § 44, XXIII. No he podido disfrutar los trabajos de Steinschneider para comprobar la noticia; pero puedo asegurar que en ella, tal como aparece en *Brockelmann*, está la voz «proportionis» en vez de «propositionis», pues bien conocida es la división de la proposición en *absoluta* o *de inesse* y *modal*. Trátase, pues, de un opúsculo lógico de Abentomlús.

(2) وكان له حظ صالح في النظم.

(3) Vide supra, pág. XII, nota 3.

en la región oriental de España; pero no sé tampoco que exista obra alguna suya sobre esta rama, si es que alguna escribió, cosa que tampoco consta. Como se verá luego, él mismo explica en su prólogo por qué prefirió escribir de lógica más que de las otras disciplinas filosóficas, en todas las cuales era versadísimo, al decir de Benalabar (1).

Murió en Alcira, su ciudad natal, el año 620 de la hégira (1223 de J. C.). Difícil es sospechar con alguna aproximación la fecha de su nacimiento, ante el silencio de los biógrafos. Sólo cabe presumir que tendría diez años de edad, por lo menos, cuando hizo sus primeros estudios con Bengüidah y Abenhamid, los cuales murieron en 587 y 586, respectivamente. De donde resultaría para su nacimiento la fecha de 577 ó 576 y una vida de cuarenta y tres o de cuarenta y cuatro años, que, en verdad, no es lo bastante larga para explicar su fama de médico tan hábil, que le llevó hasta el palacio de los califas almohades después del 595, en que subió al trono Annásir, fecha en que Abentomlús no tendría más de diecinueve o veinte años, según aquellos cálculos. A esta edad es cuando normalmente comienza a ser posible el estudio provechoso de la filosofía, en el cual la medicina era considerada como una rama de la física y posterior, por tanto, a la lógica. Por eso habrá que suponer a Aben-

(1) التدقق فى علوم الاوائل.

tomlús la edad de treinta y cinco años, por lo menos, para que comenzase a servir en palacio, lo cual nos daría para su nacimiento la fecha de 560 y para su muerte la edad de sesenta años. Así también se explicaría por qué el manuscrito del Escorial le da el título de *jeque* (شيخ), que no se acostumbraba a dar antes de los cincuenta a los maestros de algunas disciplinas que exigían la respetabilidad de las canas (1).

Como el califa Annásir murió el 610 y Abentomlús le sobrevivió diez años, es de suponer que en aquella fecha abandonaría ya su cargo cortesano para retirarse a su ciudad natal, en la cual murió, como ya hemos dicho (2).

El manuscrito de la lógica de Abentomlús. — Como más arriba se ha dicho, la lógica de Abentomlús está contenida en el manuscrito árabe número 649 de la Biblioteca del Escorial, juntamente con otros dos tratados también filosóficos (3). El de Abentomlús, que es el primero, abarca desde el fo-

---

(1) Vide Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (Zaragoza, Ariño, 1893), página 70.

(2) Es también posible que abandonase dicho cargo palaciego algo antes de la muerte de Annásir, pues Benabiosaibia (II, 80) asegura que al fin de su reinado tuvo por médico de cámara a Abuabdala el Nedromí, natural de Córdoba, donde nació el 580 (1184 de J. C.), discípulo también de Averroes. El Nedromí continuó ejerciendo igual cargo con Almostánsir, el hijo de Annásir, y, después, con el rey de Murcia Abuabdala Benhud.

(3) Son los siguientes: 1.º كتاب الشيخ ابى الحسن على بن رضوان فى المستعمل من المنطق فى العلوم والصنائع

1 v

بسم الله الرحمن الرحيم   وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

قال الشيخ الامام العالم الفاضل المتفنن
أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس رحمه الله

Facsímil del folio 1 v.° del ms. de la «Lógica de Abentomlús de Alcira».

lio 1 v.º hasta el folio 172 r.º inclusive. El manuscrito es único; al menos, no consta en ninguno de los catálogos de bibliotecas europeas u orientales que conocemos. La letra es de carácter occidental, español, y tiene bastante semejanza con el tipo de otros manuscritos árabes aragoneses del siglo XIV (1). Es bastante legible y está vocalizado en los casos en que el escriba lo estimó necesario para evitar errores de interpretación. Su conservación es perfecta, y tan sólo en contadísimos folios del principio aparecen pequeñas lagunas, no debidas a deterioro del papel, sino a omisión del copista, que las dejó en blanco por ser, quizá, ilegibles en el original. Hay indicios bastante claros de que la copia está cotejada, pues abundan las anotaciones marginales, de la misma mano, que señalan adicion, supresión o cambio de palabras del texto. Este es, por lo tanto, bastante correcto. Carece de foliación de la época; pero la tiene muy moderna, quizá del tiempo de Casiri; faltan también casi siempre los reclamos de fin de página que garanticen la integridad del manuscrito; pero la continuidad no interrumpida de los folios puede darse como segura, gracias al contexto.

(folios 173 v.º-202 v.º). — 2.º Un comentario anónimo sobre el كتاب النفس de Aristóteles (fols. 203 v.º-226). Cfr. Derenbourg, *loc. cit.*

(1) Cfr. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta* (Madrid, 1912), lámina 6.ª, cuyo tipo de letra se aproxima al

La edición.—Reproducimos fielmente el original del manuscrito, en lo que toca a las letras propiamente dichas; las vocales y signos ortográficos (v. gr., *tex-did*, *madda*, *guasla*, etc.) se han suprimido, como es costumbre en la edición de textos no poéticos, mucho más cuando van acompañados, como en nuestro caso, de su traducción, que aclara los pasajes que sin vocalización serían ambiguos.

Nos hemos tomado, sin embargo, las siguientes libertades en la edición:

1.ª Hemos completado las grafías abreviadas que aparecen en algunas voces de uso frecuente. Así, verbigracia, completamos شيء por شي, تعالى por تعلى, etcétera. También corregimos el ف por el ب, el ق por el ف y el ى final por el ا.

2.ª Toda corrección, adición o supresión, señalada por el copista, al margen o sobre las palabras a que afecta, mediante los signos convencionales que son bien conocidos de los paleógrafos (v. gr., صح, مح, ق, خ, etcétera), la introducimos en el texto sin indicarlo.

3.ª Las contadas palabras que hemos creído erratas del original no advertidas por el copista, las hemos corregido, pero dando en nota, al pie de la página, la palabra del original que juzgamos errónea. En los casos en que conservamos en el texto la errata incorrecta, va seguida de [sic].

---

de nuestro manuscrito. Este carece de *explicit* y, por lo tanto, de las indicaciones de fecha y copista.

4.ª Las lagunas, poquísimas y muy breves, que nos ha sido fácil suplir por conjetura basada en el contexto, van entre paréntesis cuadrados [ ].

5.ª El texto del manuscrito no ofrece casi nunca solucíón alguna de continuidad que indique el principio de los libros (كتاب), capítulos (باب) o artículos (فصل); los títulos de estas divisiones aparecen, en cambio, escritos en tipo más grueso que el resto del texto para señalar el paso de unas a otras materias. Estos títulos irán impresos en línea aparte y en tipo también mayor. Y cuando la materia reclame párrafo separado, irá impresa también aparte, aunque el manuscrito la dé seguida.

6.ª La numeración de los folios del manuscrito árabe va impresa en cifras europeas entre paréntesis cuadrados [ ].

La traducción.—Es todo lo literal que permite el genio de la lengua árabe, cuyos giros he alterado alguna vez, usando de cierta libertad, siempre que la sintaxis del texto era inadaptable a la de nuestra lengua, pero en casi todos estos casos cuidé de encerrar entre paréntesis cuadrados [ ] las palabras o frases suplidas a título de aclaración y complemento de los pasajes elípticos o imprecisos. Estas libertades, sin embargo, no son muy frecuentes, porque, en general, el estilo de Abentomlús se caracteriza por su claridad y precisión, llegando a veces a ser hasta prolijo y difuso.

Cabalmente por su difusión y claridad he prescin-

dido de anotar el texto de la lógica propiamente dicha, porque si bien abundan los términos técnicos cuyo significado falta en los diccionarios generales y sólo existe en los técnicos (1), la principal autoridad en que me apoyo para traducirlos es la definición dada a cada término por el mismo Abentomlús en su libro, que viene a ser por ello un verdadero léxico o glosario de voces técnicas de filosofía, aunque ordenado por materias y no alfabéticamente. Creo que el testimonio del propio autor es más fiel y auténtico para interpretar su pensamiento, que el de los diccionarios técnicos mejor redactados.

Alguien, sin embargo, echará de menos en nuestra versión otro género de notas: nos referimos a las fuentes en que pudo inspirarse Abentomlús. Este confiesa sinceramente (2) que transcribirá textos de otros autores de lógica, siempre que lo crea oportuno. De otra parte, afirma que para iniciarse en el arte de la lógica se sirvió de las obras de Alfarabi y de Algazel (3), y que después completó su preparación recurriendo al texto mismo del *Organon* de Aristóteles, interpretado

---

(1) Me refiero principalmente al *Dictionary of the technical terms* de Sprenger (Calcuta, 1862), que es una copiosa enciclopedia árabe en la cual se definen todas las voces técnicas de las ciencias musulmanas, explicando su contenido ideológico y las opiniones de los principales pensadores del islam a propósito de los cardinales problemas que sugiere cada término.

(2) Cfr. pág. 15, lín 3 inf. del texto árabe y 27 de la versión.

(3) Cfr. págs. 13-14 del texto árabe y 23-24 de la versión.

con la ayuda de un maestro, cuyo nombre calla (1). Por lo que en la biografía de Abentomlús se dijo, ese maestro no pudo ser otro que Averroes, en cuyos comentarios a la lógica y a las demás partes de la enciclopedia aristotélica debió formarse el filósofo alcireño. Ahora bien; a pesar de todas estas confesiones, rarísima vez cita autor alguno, al menos en los dos primeros libros de su lógica que publicamos en este volumen. A Averroes no lo menciona jamás, y si nombra una vez a Alfarabi y a Avicena, es incidentalmente (2). Todo esto hace más interesante la búsqueda de las fuentes próximas de su líbro; pero a pesar de su interés, confesamos francamente que nos hemos abstenido también de emprender una labor para la cual ni creemos estar en condiciones de aptitud plena, ni nos parece que existen cuantos materiales de investigación serían precisos, mientras permanezcan inéditas algunas obras de Alfarabi y Avicena, y habiéndose perdido los originales árabes de los comentarios de Averroes sobre Aristóteles (3). Además, creemos que esta investigación de las fuentes próximas es tema aparte que puede ser objeto de estudio especial, después que editemos por completo todos los libros de

---

(1) Cfr. pág. 15 del texto árabe y 26 de la versión.

(2) Cfr. pág. 56 del texto árabe y 89 de la versión.

(3) Las obras lógicas de Algazel están publicadas todas; pero no creo que de ellas haya aprovechado Abentomlús pasaje alguno en las dos primeras partes de la lógica.

su lógica. Por esta misma consideración hemos dejado de señalar también los lugares del *Organon* de Aristóteles paralelos de la lógica de Abentomlús, labor, por otra parte, no difícil, aunque sí pesada y enojosa, y cuyo resultado científico habríase reducido a comprobar lo que ya sabemos por confesión del propio autor, es decir, que su lógica es en el fondo la misma de Aristóteles. Así, pues, nos limitaremos a anotar tan sólo aquellos contados pasajes cuyas fuentes próximas hayamos averiguado sin haberlas buscado de propósito. Tal ocurre con un extenso pasaje del *Catálogo de las ciencias* de Alfarabi, copiado a la letra por Abentomlús, sin citar a su autor (1).

También he anotado sobriamente las primeras páginas de la introducción, que tienen un carácter histórico, y esto tan sólo para confirmar o corregir, mediante otras fuentes, las afirmaciones de Abentomlús o para señalar al lector los libros en que puede ampliar la información incompleta de algunos hechos.

He dejado, a veces, de traducir las doxologías árabes que a menudo se repiten y que carecen de importancia en un libro científico.

Las cifras entre paréntesis cuadrados señalan las páginas del texto árabe de nuestra edición.

Finalmente debo advertir que, aunque el libro de Abentomlús carece de título, me he permitido darle el

---

(1) Cfr. pág. 15, lín. 3 inf. del texto árabe y 27 de la versión, para lo que respecta al pasaje copiado de Alfarabi.

de كتاب المدخل لصناعة المنطق, o sea, *Introducción al arte de la lógica*, porque el mismo Abentomlús, en su prólogo (1), cuando quiere señalar el carácter propedéutico de su obra, la califica en esos mismos términos.

Valor de la lógica de Abentomlús.—Es imposible valorar las doctrinas lógicas expuestas por Abentomlús en su libro, antes de que su edición completa permita realizar la investigación de las fuentes en que se inspiró e inferir, por eliminación, la parte personal de su trabajo.

Ya hemos insinuado, como hipótesis provisional, pero muy verosímil, que su labor propia y original no debió ser mucha, ya que en el prólogo confiesa que a menudo copiará literalmente textos de otros autores, como en efecto lo hace con Alfarabi y quizá también con Averroes. Sin embargo, esta falta de originalidad tiene para nosotros el valor no despreciable de habernos así conservado, aunque fragmentariamente, obras de pensadores tan célebres en la historia de la filosofía como los dos citados, que sin esta feliz coincidencia habrían quizá desaparecido para siempre.

Pero en tanto que su estudio completo pueda realizarse, la obra de Abentomlús tendrá siempre dentro de la historia de la filosofía medieval otra importancia independiente de su mayor o menor originalidad: la

---

(1) Cfr. pág. 15, lín. 10 inf. del texto árabe y 27 de la versión.

que le corresponde en cuanto que es una exposición clara, metódica y completa de todas y cada una de las partes que integran el *Organon* aristotélico, y eso en una época, como el siglo XII, en que la Escolástica cristiana comenzaba a conocerlo y aprovecharlo en su integridad, tras largos siglos, durante los cuales habíase visto privada de la parte más sustanciosa y sólida de la lógica de Aristóteles, es decir, de sus *Analíticos posteriores*.

Otro punto de vista digno de fijarse para valorar, no la obra técnica de Abentomlús como lógico, sino las dotes de su espíritu crítico, nos lo ofrece el genial fragmento de su prólogo en que esboza el cuadro histórico de las alteraciones experimentadas por el dogma entre los musulmanes de España a través de los siglos. En él se nos revela, no sólo como sagaz historiador crítico de la filosofía, sino también como fino ironista que, simulando un profundo respeto hacia la teología ortodoxa, se burla, con delicadeza insuperable, de la rutina e ignorancia de los teólogos de su país, y desde este punto de vista Abentomlús ofrece un sorprendente parecido con algunos escritores cristianos de nuestros días a quienes se califica de modernistas.

* * *

Réstanos sólo consignar que en los trabajos preparatorios de la edición del texto árabe, así como en la corrección de las pruebas, nos han prestado su inteligente y escrupulosa colaboración dos de nuestros discípulos, a quienes ofrecemos aquí públicamente el testimonio de nuestra gratitud: el Dr. D. Cándido A. González Palencia y el Dr. D. Ramón Revilla Vielva.

ERRATAS DE LA TRADUCCIÓN

Página.	Línea.	Dice.	Léase.
36	14	22	21
38	10	33	22
45	30	26	27
51	13	81	31

ERRATAS AL TEXTO ÁRABE

Página.	Línea.	Dice.	Léase.
١٢	١٠	اقتتاه	اقتناه y suprímase la nota del pie
١٦	٢١	على	علم

TRADUCCIÓN

En el nombre de Dios, el misericordioso y compasivo. ¡Bendiga Dios a nuestro señor Mahoma, a su familia y compañeros y sálvelos!

Dice el doctor y maestro (1), el sabio eminente, el erudito en las varias ramas de la ciencia, Abulhachach Yúsuf, hijo de Mohámed, Abentomlús (Dios tenga misericordia de él):

Gloria a Dios que nos abrió las puertas de la especulación racional y nos encaminó además derechamente a la fe, poniendo ante nuestra vista los versículos del Alcorán y las amonestaciones del Profeta, señalándonos para el conocimiento de la verdad un camino, manifiesto a todo el que abre sus ojos y observa, y que en todos ha puesto aptitud y disposición innata para recibir aquello que es posible que realicen, tanto lo bueno como lo malo (2).

---

(1) الشيخ الامام son los títulos que se aplican al maestro ya perfecto en las ciencias religiosas o tradicionales. Por analogía se extendió también su empleo a las ciencias profanas; pero aquí creo deben entenderse en su sentido estricto, supuesto que seguidamente se aplican a Abentomlús otros títulos que se refieren a las otras ciencias. Cfr. *Dictionary of the tecnichal terms used in the sciences of the musulmans*, de Sprenger (Calcuta, 1862) página 27 de la مقدمة.

(2) Según la dogmática ortodoxa, el hombre es un mero sujeto de la acción divina, creadora así del bien como del mal y de la ap-

¡Bendiga Dios a Mahoma, su profeta elegido, señor de la humanidad, intercesor utilísimo el día del juicio final, por quien se ha unificado esta divergencia y di sentimiento y a cuya eficaz sabiduría se debe la actual uniformidad de las opiniones antes divorciadas y discordes! ¡Bendiga también a su familia y compañeros, y déles salvación copiosa!

Después de esto digo: Desde que yo comprendí el sentido del Alcorán y me di cuenta de sus palabras (1), no he cesado de interesarme y de sentir afición por todo lo raro, extraño y nuevo. Comprendí que la perfección relativa del hombre únicamente depende de lo que él con su talento natural deduce, de lo que sus facultades innatas engendran, y quise someterme a una prueba componiendo un libro que fuese algo extraño con relación a lo que otros hombres hubieran compuesto.

Examiné las ciencias a que ahora se dedican (2) los hombres, es decir, las ciencias religiosas y las que de éstas dependen y a su estudio preceden como introducción o instrumento, y observé [pág. 6] que el *Libro de Dios* había ya sido comentado por los hombres en tantas obras, que no pueden ser más.

---

titud para recibirlos. Tal es el sentido de esta frase de Abentomlús. Cfr. Asín, *Algazel, dogmática, moral, ascética* (Zaragoza, Comas, 1901), páginas 260-267.

(1) Esta repetición de la misma idea en dos frases se debe a la prosa rimada. Por ella ha empleado para designar el Alcorán las voces الكتاب (el Libro) y الخطاب (la Alocución) que técnicamente son sinónimas para los teólogos, aunque con ciertas restricciones que extensamente explica el *Dictionary* de Sprenger, 403, s. v. الخطاب.

(2) El texto árabe es ilegible para mi en esta palabra, que suplo por el contexto.

Vi asimismo que eran muchas las obras sobre las *Tradiciones* del Profeta de Dios, su comentario y todas las materias que de las tradiciones dependen, como es el estudio acerca de las personas que las han transmitido, y otros temas derivados de las tradiciones o que necesitan el conocimiento previo de éstas, como la ciencia de los *Fundamentos de la religión,* los *Fundamentos del derecho* y los *Casos jurídicos*. Igualmente examiné las ciencias que conviene precedan, por razón de método y disciplina, a las ciencias religiosas, como son las que tienen por objeto el conocimiento de la lengua árabe, es decir, la *Gramática* y la *Lexicología*, y las que a éstas refieren, como son el *Arte epistolar*, la *Poética* y la *Retórica*, así como las accesorias a estas últimas, cual ocurre con la *Métrica*, necesaria para la poesía; y advertí que todas estas ciencias habían sido objeto de estudio y que sobre ellas se habían compuesto obras en número tan incalculable, que si hubiésemos de enumerarlas, necesitaríamos muchas hojas; pero, en fin, todas ellas, o la mayor parte, son notoriamente útiles.

También examiné las ciencias antiguas, quiero decir aquellas que son comunes a todos los pueblos y a todas las religiones, o sea las que dicen relación a la filosofía o se denominan con este nombre, y vi también que los sabios del islam habíanse consagrado en cierto modo al estudio de todas ellas o de la mayoría, componiendo muchos libros sobre ellas. Tal ha ocurrido con las ciencias *Médicas* y todas las demás ciencias *Físicas* que de ellas dependen y junto con ellas en cierto modo se mencionan, porque la *Medicina* y la *Física* tienen algo de común, aunque por algo también se diferencien y hasta cada una de las dos tenga su indi-

vidualidad propia por razón del estudio de alguna materia determinada, como lo saben muy bien los que poseen ambas ciencias. Lo mismo ha ocurrido con la *Geometría*, la *Aritmética*, la *Astronomía* y la *Música*, tanto, que los sabios del islam han llegado a superar en estas ciencias a los antiguos (1); de modo que casi puede decirse que las obras de los antiguos que sobre estas ciencias han llegado hasta nosotros son incomparablemente menos que las de los autores musulmanes que andan en manos de las gentes; y esto, ya porque aquéllas [pág. 7] se hayan perdido, como es la opinión más probable, ya porque realmente las obras de autores musulmanes sean con exceso superiores [en número] a aquéllas (2); pues, en efecto, son extremadamente raros los libros [de autores antiguos que ahora podemos manejar] sobre *Cálculo mercantil*, que es una rama de las *Matemáticas*, y en cambio los sabios del islam han publicado sobre ella muchas obras (3).

En consecuencia, si uno se propusiera, después de esto, componer alguna obra sobre cualquiera de estas materias, no conseguiría otra cosa que incurrir en repeticiones inútiles y en excesos superfluos, a no ser que con su libro intentara, bien precisar mejor los puntos más sutiles, como vemos ahora en las ciencias del

---

(1) المتقدمون son los *predecesores* o *anteriores*, y se refiere a los filósofos griegos, que otros llaman الاوائل los *primeros*.

(2) No estoy seguro de haber interpretado exactamente la frase واما لانه هو الاهم فضيلة على اولائك.

(3) En el texto árabe hay aquí una laguna de media linea, que he suplido hipotéticamente entre paréntesis. La afirmación de Abentomlús sobre el número extraordinario de esas obras en España está confirmada por Abenjaldún, *Prolégomènes historiques* (trad. Slane), III, 130.

Derecho y la *Gramática*, cuyos libros modernos son más sistemáticos u orgánicos [que los antiguos], bien hacer un compendio de otro eliminando todas las frases de relleno que de nada sirvan, bien hacer un extracto de las ideas más corrientes cuyo desarrollo en los libros sea demasiado prolijo a fin de simplificar su inteligencia, o bien hacer un comentario de los pasajes más difíciles de comprender. Autor que trate en su libro cuestiones ya resueltas por otros que le hayan precedido, si no lo hace de alguno de los modos que acabamos de indicar, debe ser tachado de ignorancia o de superfluidad o de malicia, pues si bien examinas su modo de ser, no lo encontrarás exento de alguno de estos tres defectos que hemos enumerado.

No quedan, pues, ahora más que dos de las ciencias que tienen renombre: una de ellas es la *Metafísica*, y otra el arte de la *Lógica*. Y [aun acerca de éstas] si realmente es verdad lo que me ha asegurado alguien en cuya ilustración fío, a saber, que la ciencia *Metafísica* trata tan sólo de las mismas cuestiones de que trata el entendido en los *Fundamentos de la religión* a quien entre nosotros se le conoce con el nombre de teólogo... (1); sin embargo, cabe sostener que el teólogo omite el estudio de algunas cuestiones de la ciencia *Metafísica* y añade en cambio algunas otras de la ciencia *Física* de las cuales trata, como es la discusión acerca de la parte indivisible [*átomo*] o acerca de si el

(1) Como se habrá advertido, Abentomlús suprime la apódosis de este período hipotético, como es frecuente en el estilo familiar cuando fácilmente se adivina. La idea es pues: si eso es verdad, la Metafísica no tendría tampoco razón de ser como disciplina independiente.

mundo es temporáneo o eterno u otras semejantes a éstas, todas las cuales dicen relación a la ciencia *Física*. De modo que, desde este punto de vista, el teólogo y el metafísico son una misma cosa, ya que tienen de común el especular acerca de Dios y de [pág. 8] sus atributos, y tan sólo se diferencian por el nombre (1). Ahora bien; los sabios del islam especularon igualmente sobre la ciencia *Metafísica* y alcanzaron en ella el conocimiento de la verdad más que los sabios de otros pueblos, como lo habían conseguido en las ciencias *Matemáticas* y *Médicas*.

De modo que no quedó ya ciencia alguna sobre la cual ellos no hubieran discutido entre sí, multiplicando sobre ella las obras escritas y las disputas orales en conferencias públicas, hasta que por estos medios íbase organizando y depurándose y saliendo de su primera condición de cosa anómala o rara para alcanzar la perfección que habían ya alcanzado todas las demás ciencias a cuyo estudio se habían dedicado, excepto el arte de la *Lógica*, pues yo la veo abandonada entre ellos, arrojada como cosa inútil, sin que se le preste atención y sin preocuparse de ella. Pero aun hay algo más, y es que las gentes de nuestra época huyen de la *Lógica* y ahuyentan de ella a los otros, acusando de infidelidad y de ateísmo al hombre entendido en este arte; y esta conducta es común a los sabios y a los ignorantes (2).

---

(1) Cfr. Abenjaldún, *Prolégomènes*, III, 167, donde se desarrollan estas mismas ideas.

(2) Una breve pero muy juiciosa exposición de esta actitud adversa al estudio de la lógica entre los musulmanes de oriente, puede verse en Abenjaldún. *Prolégomènes*, III, 156. Cfr. Goldziher, *Le livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger, Fontana, 1903), introducción, p. 2.

Cuando vi, pues, que este arte era ya una cosa rara, me ocurrió la idea de someter a prueba a los sabios que en esta mi época encontrase, consultándoles acerca de la opinión que de la *Lógica* tuvieran. Encontré un gran número de sabios maestros, de esos cuya autoridad es reconocida y cuyas palabras y erudición inspiran confianza; preguntéles acerca de la *Lógica* para explorar si conocían algo de ella, y no encontré que de ella tuvieran otra idea que la que tienen el vulgo y los ignorantes; ni un solo hombre de esos encontré que confesase haber visto jamás ni una letra de la *Lógica*; sus afirmaciones respecto de ella y el juicio que les merecían los que la profesan, apoyábanse únicamente en lo que habían oído decir. Asimismo pregunté a cuantos encontré qué opinión tuvieron sus maestros sobre la *Lógica*, y se me dijo que tampoco tuvieron más idea que la que ellos tenían, y que ninguno de todos ellos la había aprendido ni la había sabido jamás (1).

Dije entonces en mi interior: "¡En verdad que es admirable esta gente! ¿Cómo se les escapará un desatino semejante? [Porque ellos alardean siempre de inspirar sus juicios en lo que dicta] (2) la religión y la justicia, y luego se atreven a juzgar aquello que no conocen, pronunciando sentencia en contra de un arte

---

(1) Cfr. Abenjaldún, *Prolégomènes*, III, 128, donde se afirma la misma decadencia de los estudios filosóficos en España Cfr. Asín, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914), páginas 24, 86, 90 92, 107, donde se señalan las principales etapas de la historia de los estudios filosóficos en la España musulmana, y se citan los contados tratadistas de lógica en cada época.

(2) Falta media línea del texto, que he suplido en la versión por conjetura del contexto.

que jamás han leído [pág. 9] y antes de informarse de si las leyes de este arte son buenas o malas. Y eso está en contradicción con la manera de juzgar [que les es habitual]; porque nosotros observamos que de un hombre, cuyas cualidades morales ellos ignoren, no aceptarán narración alguna como auténtica ni testimonio alguno como válido; y la excusa que darán para ello será que no conocen sus cualidades morales y que ellos no juzgan aquello que no conocen. Y esto es justo y es equitativo; pero, en cambio, cuando se trata de este arte, entonces ya se apartan de esa equidad y de esa justicia.„

Cuando vi, pues, esto, ya no me hizo dudar de la licitud de la *Lógica* ni me alejó de su estudio el solo hecho de que ellos la negasen; sino que me dije: "¡Puede ser que a ello les haya movido alguna repugnancia instintiva o, si no es eso, será la costumbre, cuyos impulsos son todavía más vehementes y necesarios que los del instinto!„ Quizá se hayan educado en esa creencia y a ella se hayan habituado hasta el punto de que su juicio sobre la *Lógica* sea de la misma condición mental que la *certeza de los débiles*, y llamo así al asentimiento prestado a una cosa por la mera sumisión a la autoridad, aunque el sujeto crea que está cierto. De este estado mental se dan casos muy frecuentes en todas las religiones. Sólo aquellos a quienes Dios ayuda con su asistencia y les inspira la idea de buscar por sí mismos la verdad, están libres de aquel peligro (1).

---

(1) Compárese el opúsculo de Averroes **فصل المقال** (edición Cairo, 1313 hég.), cuyo prólogo abunda en las mismas ideas, a pesar de lo cual no es citado por Abentomlús.

Otro de los motivos que me hicieron dudar [del juicio que la *Lógica* les merecía] es algo que voy a referir: Ello es que esta península, quiero decir, la península de Alandalus, cuando en ella penetraron los musulmanes en los días de los Beniomeya, estaba habitada tan sólo por un pueblo formado de tropas árabes y berberiscas, aparte de los cristianos que en ella permanecieron en virtud de las cláusulas de la capitulación.

Todas estas gentes carecían de instrucción: no les había llegado más ciencia que la que forzosamente necesitaban para resolver los casos jurídicos y que les había sido transmitida de parte de los doctores de la segunda y tercera generación islámica (1); es decir, las cuestiones casuísticas de derecho canónico, que aquellas gentes aprendían y conservaban de memoria. Mas como esa ciencia era imprescindible para todos, por su necesidad para las sentencias en derecho, adquirieron gran prestigio los que la poseían, y llegó el vulgo a llamar en absoluto sabios tan solamente a los que sabían de memoria esas cuestiones, y acabaron por creer, así los iletrados como estos sabios casuistas, que esa era la única ciencia que debía estudiarse, sin que para ellos hubiese otras. De aquí que en aquella época obteníanse las cargos principales por medio de esas ciencias. Y además de eso, ellos creían que era

---

(1) من التابعين وتابعي التابعين. Literalmente «de los *siguientes* y de los que siguieron a los *siguientes*». *Siguientes* se denominan, en la terminología de los tradicionistas musulmanes, los doctores de la generación inmediata posterior a los *Compañeros* del Profeta. Equivalen, pues, a los *Padres apostólicos* en la religión cristiana. Cfr. Sprenger, *Dictionary*, 166.

[pág. 10] la verdadera ciencia, porque estimaban que aquellas cuestiones casuísticas, cuya resolución habían aprendido de los doctores que las habían dilucidado, procedían de Dios, puesto que ellos sólo las habían admitido cuando les eran comunicadas por transmisores probos (1), que las hubiesen a su vez recibido del maestro cuya autoridad ellos reconocían, el cual maestro a su vez las había recibido del Profeta, y éste de Dios.

En los primeros tiempos de la dominación, la escuela jurídica conforme a la cual se resolvían todas las cuestiones fué la de El Auzaí (2), pero después se convirtieron a la escuela de Málic Benanas. Así fué que, educados en el amor a esta ciencia, se apasionaron por ella, y acostumbrados desde niños a tener en gran consideración a todos los que la estudiaban y a creer verdad cuanto ellos sostenían, acabaron por odiar a todo aquel que contradijese su doctrina; y eso, porque como ellos habían creído que su doctrina era la verdadera, y que además les había venido del mismo Dios, tenían que creer que la doctrina de sus contradictores era la infidelidad y el ateísmo.

---

(1) انما قبلوها عن عدل. En la terminología de los tradicionistas, el texto transmitido por un individuo no merece crédito si el transmisor no es عدل, *probo*, es decir, «musulmán, púber, dotado de uso de razón, exento de todo vicio que implique impiedad y de todo defecto físico o moral contrario a la dignidad de hombre». Cfr. *Le Taqrib de En-Nawawi*, traducción de W. Marçais (París, 1902), página 80.

(2) Para todo este pasaje pueden consultarse: Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (Zaragoza, Ariño, 1893), 46; Abenjaldún, *Prolégomènes*, III, 13; Goldziher, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, introducción, 22.

Por eso, cuando, transcurridos largos días, comenzaron a hacer viajes a oriente los habitantes de Alandalus y vieron a los sabios de allí y aprendieron de ellos los distintos sistemas, quiero decir, los sistemas de los maestros célebres, y los libros de *Hadiz* [Tradiciones] y regresaron a Alandalus con [las nuevas doctrinas] que habían aprendido de sus maestros y que consigo traían, [observaron los sabios de] (1) Alandalus que lo que éstos traían consigo era total o, al menos, parcialmente contrario a su sistema, y como todo el que contradecía a este su sistema debía de ser infiel por oponerse a la doctrina de la verdad que el Profeta habíales traído de parte de Dios, por eso creyeron que todos aquellos que de oriente llegaban con las doctrinas de las diferentes escuelas, enseñadas por los doctores principales, y con los libros de *Hadiz*, eran incrédulos y ateos, y así lo hicieron creer también a la plebe ignorante y a los familiares del Sultán, alzando su voz para pedir la sangre de aquellos sabios y su difamación pública, pues así pretendían defender la religión de Dios.

Uno de los más grandes y piadosos sabios que se vieron sometidos a estas duras pruebas y que hubieron de soportar toda clase de ignominias de parte de ellos [los alfaquíes] fué Baquí Benmájlad, el cual estuvo a punto de perder la vida y de quedar deshonrado [pág. 11] con toda clase de calumnias, a no haber sido porque el Emir a la sazón (2) se mantuvo firme

---

(1) Faltan unas seis palabras en el texto, que suplo por conjetura.

(2) Mohámed 1.°, hijo de Abderrahman 2.°, que reinó desde 238 a 273 de la hégira (852-886 de J. C.). Los pormenores de toda esta

[sin dejarse influír por las acusaciones de los alfaquíes] (1), examinó escrupulosamente los libros que enseñaba y le parecieron bien. Uno de los libros que había traído [de oriente, Benmájlad], relativos a la ciencia del *Hadiz,* era el *Mósnad* de Benabixeiba. El Emir ordenó que Baquí lo enseñase y que las gentes lo aprendiesen de él. Y la gente comenzó poco a poco a acercarse a Baquí y a aprender de él las tradiciones y las doctrinas que había traído de los doctores [de oriente]. Así, al cabo de largo tiempo, acabaron por habituarse a aquello mismo que antes consideraban reprobable, y se convirtió en dogma de fe, propio de la religión verdadera, lo que había sido infidelidad y ateísmo.

Durante cierto lapso de tiempo continuaron así, profesando esas doctrinas y aplicándose con empeño a su estudio, hasta que, al llegarles la primera noticia de la ciencia de los *Fundamentos de la religión*, formaron de ella el mismo juicio que antes habían formado acerca de las escuelas o sistemas jurídicos de los doctores, a saber: que era infidelidad y ateísmo. Por eso dijo El Cahtaní (2): "¡Oh partidarios de El

---

persecución contra Baquí pueden verse en Ribera, *ob. cit.*, página 24 y siguientes, con la documentación bibliográfica completa. Cfr. Goldziher, *ob. cit.*, 25.

(1) La frase entre paréntesis [ ] es un complemento necesario del conciso texto فاذنه تثبت في امره «se mantuvo firme respecto del asunto de él». Cfr. Lane, *Lexicon*, 329.

(2) No me es posible indentificar la personalidad de este poeta. Para comprender el alcance de este verso y la intención irónica de Abentomlús al citarlo, hay que advertir que los *axaríes*, a quienes al principio se les tachaba de ateos por su afición a razonar el dogma, acabaron por ser los representantes de la ortodoxia. Ellos fueron en

Axarí! ¡Oh ateos simulados!„, acusando de infieles y ateos a los que constituyen la escuela de la doctrina ortodoxa, a los defensores de la religión musulmana. Pero después se familiarizaron también con esta escuela, quiero decir con la que enseñaba los *Fundamentos de la religión*, y pasaron los días, y por fin acabaron por dedicarse a su estudio y hasta brillaron en él tanto, que produjeron ilustres doctores y sabios. Sin embargo, siempre quedó cierta aversión a este estudio en el fondo de las almas de los alfaquíes casuistas, hasta una época próxima a la nuestra. Ese odio no acabó de borrarse de sus almas por completo, como se había borrado el que antes tuvieron a los estudios del *Hadiz*. Pero, a pesar de eso, el hombre que se dedicaba al estudio de los *Fundamentos de la religión*, podía ya estar seguro de los casuistas, así en su persona como en sus bienes, podía tratar públicamente las materias de su ciencia que quisiera y podía dar lecciones, sin ser vigilado por nadie y sin tener nada que temer.

De esa manera, después de pasar todo lo que pasó, resultó que esta ciencia de los *Fundamentos*, lo mismo que la del *Hadiz*, y las escuelas o sistemas jurídicos de los doctores y la jurisprudencia casuística, todas estas materias llegaron por fin a formar parte de la religión divina, cuyos dogmas era obligatorio creer y cuyos preceptos había que practicar.

Pero transcurrieron los días y llegaron a esta península los libros de Abuhámid Algazel, llenos de doctri-

---

España los principales que procuraron introducir el estudio de los *Fundamentos de la religión* (اصول الدين). Cfr. Goldziher, *obra citada*, 27.

nas variadísimas, los cuales hirieron los oídos de los alfaquíes porque contenían cosas a que no estaban acostumbrados, cosas que ni siquiera conocían, cuestiones extrañas por completo a sus habituales estudios, como lo eran las doctrinas místicas de los *sufíes* y las de otras escuelas sobre las que los habitantes de Alandalus no estaban habituados a discutir y ni siquiera a tratar. De aquí que sus inteligencias se resistiesen a darles su aprobación y sus corazones se negasen a admitirlas [pág. 12]. Dijeron, en consecuencia: "Si existe en este mundo impiedad y ateísmo, las doctrinas que en estos libros de Algazel se contienen son el ateísmo y la impiedad personificadas„ (1). Y unánimes acerca de este juicio, presentáronse de común acuerdo ante el Emir de entonces (2) y le aconsejaron diese orden de que fueran quemados dichos libros, ya que, según ellos pretendían, eran capaces de hacer perder la fe. Y con tal empeño le conjuraron a que lo hiciese, que por fin accedió a lo que le pedían, y fueron entregados a las llamas los libros de Algazel, sin que aquellos alfaquíes conocieran bien las doctrinas que contenían. El Emir dió un edicto ordenando a los habitantes todos de su reino que los quemasen, haciéndoles saber, al mismo tiempo, que esa había sido la decisión de los sabios. Leyóse en los púlpitos

---

(1) Cfr. Asín, *Un faqîh siciliano, contradictor de Al Gazzâlî* (apud *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo, 1910, II, 216-244), donde se explica esta enemiga de los alfaquíes contra Algazel.

(2) Alí, hijo de Yúsuf Bentexufín, 4.º Califa almorávid, que reinó del 500 al 537 de la hégira (1106-1142 de J. C.). Cfr. Goldziher, *ob. cit.*, 12, 33. Item Macdonald, *The life of al-Ghazzâlî* (Extr. del JAOS, XX, 110).

de las mezquitas este edicto, y la situación que con ello se creó fué terriblemente odiosa, porque se vieron sometidos a inquisición todos aquellos que poseían alguno de tales libros, y todo el mundo temió poder ser acusado de haber leído o adquirido alguno, y por otra parte las penas establecidas eran extremadamente graves (1). El más célebre de los que fueron perseguidos en esta conmoción pública fué Abubéquer Benalarabí, a quien la efervescencia de las pasiones de los alfaquíes estuvo a punto de perder (2), si bien Dios

(1) Literalmente: «Y no admitía aumento lo que de amenazas había».

(2) Abubéquer Benalarabí, de Sevilla, visitó el oriente en compañía de su padre y viajó por el Irac, Siria y Egipto desde el año 485 (= 1092), asistiendo a las lecciones de los principales maestros de teología y derecho, entre los cuales se cuenta a Algazel, cuyas doctrinas divulgó luego en España, a su regreso en 493 (= 1099) ó 512 (= 1118), mediante la enseñanza oral y en sus libros. Murió en los alrededores de Fez en 543 (= 1148) a la edad de 75 años. (Cfr. *Bibl. Arab. Hisp.*, de Codera y Ribera, III, 82, biog. 179. Item Benfarhún, *Dibach*, edic. lit. de Fez, 1316 hég., pág. 254). - En este pasaje relativo a la persecución de los libros de Algazel, he de observar que los biógrafos de Benalarabí no dicen una palabra por la cual pueda confirmarse lo que asegura Abentomlús. Según los datos que poseo, sólo en cuatro puntos consta que hubiese resistencia a las órdenes del Califa: Fez, Marruecos, Almería y Calá Benihamad (N. de Africa). Al recibirse en Almería la noticia de que Benhamdín, cadí de Córdoba, había hecho quemar los libros de Algazel cumpliendo el edicto del Califa, atrevióse el asesor de justicia El Berchi a condenar en público tal conducta, y hasta a consignar por escrito su opinión documentada jurídicamente y confirmada por otros alfaquíes de Almería, entre los cuales se cuenta a Benalfasih y Benguard. Cuando Benhamdín recibió en Córdoba esta *fetwa*, ordenó al cadí de Almería que separase de su cargo a El Berchi (*B. A. H.* de Codera, IV, p. 271, b. 253). En Calá Benihamad, no parece que fué colectiva la resistencia, iniciada por Benanahui. Consta sólo que,

lo sacó indemne de aquel grave peligro; de modo que en él se cumplió el dicho aquel del que dijo: "Si de ella se libró Abunásar, fué sólo porque Dios lo tenía así dispuesto."

No pasó mucho tiempo después de todo eso, cuando llegó, enviado por Dios, el Imam el Mahdí (1), el cual puso en claro todas las cuestiones que tenían perplejas a las gentes y las invitó a estudiar los libros de Algazel, haciéndoles ver que las doctrinas de éste estaban de acuerdo con las suyas. Comenzaron las gentes a leer esos libros y quedábanse maravilladas al ver la excelente y armoniosa organización de las materias que brillaba en todos ellos, como jamás habían visto en obra alguna; y acabó por no quedar en estos países ni una sola persona que no estuviese subyugada por el amor a los libros de Algazel, a no ser aquellas a quienes dominaba excesivamente la apasionada afi-

---

al llegar a Calá Benihamad la noticia de que en la plaza de Marruecos habían sido quemados los libros de Algazel y que en Fez se habían recibido órdenes del Califa para que se exigiese a todos sus habitantes la declaración jurada de no poseer libro alguno de aquéllos, recibió Benanahuí la visita de un alfaquí que le pidió *fetwa* sobre aquel juramento. Benanahuí declaró que no era obligatorio y, poniendo por escrito su declaración, la llevó al Califa. (*El-Hafnaoui, Tarif elkhalef*, Alger, Fontana, 1907, págs. 194, 196). En Marruecos en Fez, sólo sufíes aislados se atrevieron a protestar y no oficialmente (Cfr. Ms. CCII col. Gayangos, f. 34). Como se ve, pues, no consta que Abubéquer Benalarabí tomase parte ninguna en estas rebeliones. La afirmación de Abentomlús no tiene, sin embargo, nada de inverosímil, ya que a Benalarabí, discípulo personal de Algazel, debió disgustarle más vivamente la condenación.

(1) Abentumart, fundador de la dinastía almohade. Sobre sus relaciones con Algazel y sus doctrinas, Cfr. Goldziher, *ob. cit.*, 5 *et passim*.

ción al criterio de autoridad. Y de esta manera vino a ser moral y dogmáticamente ortodoxa la lectura de los libros de Algazel, que antes había sido acto de impiedad y de ateísmo.

Así pues, cuando yo vi esto que acabo de referir, es decir, esta conducta que las gentes [de Alandalus] habían observado corrientemente, así en la antigüedad como en los tiempos modernos, de rechazar primero aquellas mismas doctrinas que al fin acababan por aceptar como buenas, cuando a ellas se habían habituado, me dije a mí mismo: "¿Quién sabe si sucederá lo propio con la *Lógica,* que al principio la rechazarán [pág. 13] y al fin acabarán por servirse de ella? No sería ninguna novedad que hicieran eso con la *Lógica,* cuando con todas las demás ciencias habían obrado constantemente de igual manera.„ Este carácter voluble de los alfaquíes hízome, pues, dudar acerca de la ilicitud de la *Lógica*, y acabó por destruír en mi espíritu la sumisión al juicio que les merecía. La *Lógica*, por consiguiente, vino ya a ser para mí una cosa, cuyo modo de ser [respecto de la ortodoxia] me era por completo desconocido, y sobre la cual, por tanto, no cabe decidir si es buena o mala hasta que se la conoce; ordinariamente hacemos eso con todas las cosas, pues no es lícito juzgar acerca de ellas hasta que las conocemos. Viendo, pues, que la *Lógica* era una cosa desconocida, y viendo además que el tratar de conocerla era lícito, sentí deseos de conocerla, que es lo que sucede con todos los conocimientos humanos: lo que de ellos tratamos de averiguar es siempre algo que bajo cierto aspecto nos es desconocido, y ese aspecto es el que ansiamos descubrir.

Pero cuando quise estudiar la *Lógica,* no poseía yo

libro alguno que de ella tratase, y en el cual pudiese hacer su estudio. Sin embargo, al hojear los libros de Abuhámid [Algazel], me llamaron la atención ciertas alusiones e indicaciones, que casi eran declaraciones explícitas, por las cuales sospeché que Algazel debía ser autor de algunos libros de *Lógica*, a los cuales puso títulos ambiguos, a fin de evitar el nombre de *Almántic* [*Lógica*] (1). Tales son sus obras tituladas

---

(1) He aquí los pasajes de los libros de Algazel, en los cuales Abentomlús encontró las alusiones que dice a sus obras de lógica: 1.° *Ihía* (edic. Cairo, 1312 hég.), I, 39, l.ª 5 infra: «Tú verás que hay una escuela [la de los escépticos] que han abandonado los estudios especulativos y jurídicos pretextando que, si en ellos existiese alguna verdad sólidamente fundamentada, la habrían llegado a demostrar los maestros en esos estudios [y eso no ha sucedido aún]. Este sofisma queda ya refutado en el *Libro del fiel contraste del conocimiento*». 2.° *Teháfot* (edic. Cairo, 1303 hég.), 6, l.ª 7: «Pero nosotros tuvimos la idea de consagrar un libro especial al estudio de las operaciones del conocimiento intelectual... Es, pues, conveniente comenzar por aprender primero el libro que titulamos *Fiel contraste del conocimiento*, que es el que ellos [los peripatéticos] denominan *Almántic* [la lógica]». *Ibidem*, 52, l.ª última: «La explicación de estos tópicos y de estos términos se da en el *Libro del fiel contraste del conocimiento*, que hemos redactado para que vaya anejo a este libro». 3.° *Ictisad* (edic. Cairo, sin fecha, de Mustafá El Cabani), 9, l.ª 12: «Ten presente que los métodos demostrativos de la verdad son de varias clases. Nosotros hemos citado algunos de ellos en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*, y hemos agotado la materia en el *Libro del fiel contraste del conocimiento*». 4.° *Almostasfá* (edic. Bulac, 1322 hég.), I, 10, l.ª 15: «En este prólogo expondremos las operaciones del conocimiento intelectual, que se reducen a la definición y a la demostración apodíctica, las condiciones que una y otra deben reunir para que sean legítimas, y la división de ambas. Todo esto, en forma más concisa que en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*, y en el *Libro del fiel contraste del conocimiento*». 5.° *Fáisal* (edic. Cairo,

el *Fiel contraste del conocimiento*, el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*, que es inferior al que precede, y el *Libro de la balanza fiel*, además del prólogo de su libro *Almostasfá*, que trata de Derecho, y el prólogo de su obra *Las intenciones* [*de los filósofos*] (1). Todos estos libros que Abuhámid había compuesto, son del arte de la *Lógica;* pero Abuhámid alteró los nombres de los libros y los nombres de las ideas que en la *Lógica* se emplean, susti-

---

1319 hég.), 48, l.ª 9: «Hemos explicado las cinco *balanzas* [para aquilatar el peso de las razones] en el *Libro de la balanza fiel*». *Ibidem*, 49, l.ª 7: «Como lo hemos analizado en el *Libro de la piedra de toque de la especulación racional*». *Ibidem*, 66, l.ª 2: «El comentario de las leyes del razonamiento apodíctico no es posible hacerlo sino en varios volúmenes. Lo que de esa materia hemos explicado en el *Libro de la balanza fiel* y en el *de la piedra*, etc., es sólo una muestra o bosquejo de ella». 6.º *Ilcham* (edic. Cairo, 1309 hég.), 44, l.ª 2: «A unos, pues, hay que atraerlos hacia la verdad con la ciencia, a otros con exhortaciones, a otros con la polémica, según lo he expuesto al pormenor en el *Libro de la balanza fiel*». 7.º *Mónquid* (edic. Cairo, 1309 hég.), 17, l.ª 14: «Esas son las *balanzas* a que Dios se refiere en el Alcorán, que son las cinco que he explicado en el *Libro de la balanza fiel*». 8.º *Mihak* (edic. Cairo, sin fecha, de Mustafá El Cabani), 133, l.ª 6: «Una parte del análisis [de estas graves cuestiones de lógica] se encuentra en el *Libro del fiel contraste de los conocimientos* (sic)». 9.º *Quistás* (edic. Cairo, 1318 hég.), 69, l.ª 2: «Las brechas [por donde penetra Satanás, es decir, los sofismas] son diez, que yo he reunido y explicado en el *Libro de la piedra*, etc., y en el *Libro del fiel*, etc.». *Ibidem*, 74, l.ª 5: «En la conversión (العكس) y en la oposición (النقيض) de las proposiciones, hay muchos puntos sutiles que sólo se comprenden por medio del *Libro de la piedra*, etc., *del fiel*, etc.».

(1) El prólogo de esta obra ha sido editado, en parte, por Beer en su *Al-Gazzâlî's Makâsid al-falâsifat* (Leiden, Brill, 1888). Posteriormente ha aparecido una edición completa de este libro de Algazel en el Cairo, 1331 hégira.

tuyendo los términos técnicos usados por los lógicos con los términos usuales entre los jurisconsultos, a cuyo empleo estaban habituados los sabios de su tiempo (1); y todo esto no lo hizo sino para precaver y evitar el peligro de que ocurriera con él lo mismo que con otros sabios que habían introducido algo extraño y desacostumbrado [en la ciencia], es decir, la persecución y el desprestigio (2). Pero Dios lo preservó

---

(1) En el *Mihak* (23, l.ª 5 inf.) dice, en efecto, Algazel: «Nos serviremos del tecnicismo de los jurisconsultos, y así llamaremos [al predicado y al sujeto] *juicio* (حكما) y *juzgable* (محكوم عليه), y denominaremos *sentencia* (قضية) a la unión de ambos..., etcétera». Cfr. *Teháfot*, loc. cit.

(2) Esta hipótesis de Abentomlús—es decir, que Algazel obró así por el prudente temor de que los ortodoxos le tachasen de peripatético—pudo serle sugerida a Abentomlús por su maestro Averroes, que la da como probable en su *Teháfot* en varios lugares. He aquí algunos: 1.º *Teháfot* de Averroes (edic. cit.), 11, l.ª 18: «El hecho de servirse Algazel de argumentos sofísticos, como éstos, es indigno, porque hace suponer que él no estaba convencido de lo que sostenía y que sólo se proponía contemporizar con las ideas de sus coetáneos; propósito que no es muy propio de quien sólo intenta esclarecer la verdad. Sin embargo, cabe excusar su conducta atendiendo a las circunstancias de tiempo y de lugar [en que escribió], pues este hombre se vió sometido a duras pruebas por razón de sus libros». 2.º *Ibídem*, 45, l.ª 13 inf.: «Esta respuesta es propia de hombres vacuos que van de error en error. Abuhámid estaba muy por encima de esto; pero es fácil que sus contemporáneos le pusieran en el caso de escribir este libro [el *Teháfot*], para no hacerse sospechoso de profesar el sistema de los peripatéticos». 3.º *Ibidem*, 69, l.ª 12 inf.: «Si este hombre se había propuesto decir la verdad en estas cuestiones y se equivocó, es digno de excusa. Pero si se daba cuenta de que incurría en sofisma y se lo propuso—sin que a ello se viese impulsado por la necesidad—, entonces no es excusable». 4.º «Este hombre, en todos los pasajes de este libro análogos a éste, adolece de malicia o de ignorancia, y más cerca está de

de estos peligros por medio de su gracia y dotándole, además, de una habilidad y astucia no comunes, puesto que profesó todas las doctrinas y cultivó el trato de todas las escuelas, penetrando en su estudio tan adentro, que vino a ser maestro en toda doctrina y jefe en toda escuela (1).

Púseme, pues, a estudiar en esos libros de Abuhámid, que he citado [pág. 14], y me di cuenta de todo lo que en ellos dice y no encontré afirmación alguna que la Divina Revelación pudiera reprobar. Al revés: en ellos no encontré otra cosa sino que daban ciertas reglas acerca de las ideas que los hombres emplean en las distintas formas de la elocución (2), semejantes a las reglas que el arte de la gramática da acerca de las palabras. Pero también comprendí que los libros de Abuhámid eran insuficientes para [el estudio de] este arte [de la *Lógica*], el cual, ya mucho antes

---

aquélla que de ésta, si no hemos de suponer algún motivo que a ello le obligó necesariamente». 5.º *Ibídem*, 121, l.ª 9: «Esta manera de discutir hace sospechar, por su ligereza, que sólo puede ser empleada por un ignorante o por un malvado. No cabe tachar a Abuhámid de ninguno de estos defectos; pero a veces el que no es ignaro profiere errores, y el que no es malvado profiere frases malvadas, aunque esto no sea frecuente y tan sólo pruebe la imperfección humana...». Véase para más pormenores mi estudio *Sens du mot Tehâfot dans les œuvres d'El-Ghazâlî et d'Averroes* (*Revue Africaine*, 1906, pág. 198 sig.)

(1) También este juicio de Abentomlús sobre esas habilidades de Algazel parece inspirado en lo que su maestro Averroes dice de él en su *Fasl almacal* (edic. Cairo, 1313 hég.), 16, l.ª 2: «No se sujetó, en sus libros, a ninguna escuela determinada, sino que fué *axari* con los *axaries*, *sufí* con los *sufíes* y peripatético con los peripatéticos».

(2) Es decir, en la elocución apodíctica, dialéctica, sofística, retórica y poética.

del islam, había alcanzado toda su perfección; pero yo no sabía a qué libro ni a qué autor habría que recurrir para encontrar el arte éste completo. Lo único de que yo estaba seguro era que Abunásar Alfarabi era autor de un libro sobre esta materia, titulado *El gran compendio* (1), y me puse a hacer indagaciones hasta que cayó en mis manos. Comencé, pues, a estudiarlo, y para entenderlo me serví de lo que ya sabía por los libros de Algazel. De esta manera conseguí entender de él lo que Dios quiso. Después, lo estudié otra vez, buscando para ello a otra persona que me ayudase (2) hasta tanto que conseguí entenderlo ya en su mayor parte, a mi juicio [al menos], y me encontré que el contenido de ese libro estaba perfectamente de acuerdo con el de los libros de Algazel, sin que entre uno y otros hubiese más diferencia que la forma de expresión, pues Abuhámid no empleó los términos de los que profesan este arte [de la *Lógica*], sino solamente términos y ejemplos jurídicos y teológicos (3); en una palabra, aquello a que estaban habituados sus contemporáneos y que no lo estimaban reprobable; [en cambio] Abunásar empleó en su libro los términos de la gente técnica, sin retraerse jamás de usarlos y sin preocuparse de sus contemporáneos. Por esto le ocurrió lo que le ocurrió, es decir, que fué tachado de herejía e infidelidad, mientras que

---

(1) Efectivamente, se cita este libro en el *Tarij alhocama*, de Alquifti (edic. Müller-Lippert), 279. Cfr. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar, Felber, 1898), I, 210-213.

(2) Conjeturo que se refiere con esta imprecisa alusión a su maestro Averroes, de quien esquiva declararse discípulo. Cfr. *infra*, pág. 26, nota 1.

(3) Cfr. *supra*, pág. 22, nota 1.

Abuhámid se libró de esta tacha (1), aunque ambos participaban de las mismas ideas y doctrinas (2). ¡Mira, pues, y advierte cómo han sido tratados los sabios por los ignorantes, de quienes Dios nos libre! Porque de esa misma manera han sido tratados (3) en todos los tiempos, siempre que han hablado a las gentes de cosas que estaban muy distantes de sus inteligencias y que les herían en los oídos. Y por eso se dijo ya en la Revelación (4): "No habléis a las gentes de cosas que no entiendan. ¿O es que queréis desmentir a Dios y a su Profeta?„

Mas nos hemos alejado de nuestro asunto. Volvamos, pues, y digamos que lo que yo encontré en el libro de Abunásar era mucho más completo que lo que había encontrado en los libros de Algazel. Mucho me alegró esta ampliación; pero en medio de este es-

---

(1) Esta afirmación de Abentomlús – que Algazel quedase libre de la tacha de heterodoxo—no es exacta, sino refiriéndola a la época de Abentomlús, en la cual la rehabilitación de Algazel se había ya realizado, así en oriente como en España. Cfr. *supra*, pág. 16, n. 1.

(2) Esto no es exacto más que respecto de la lógica. En física y metafísica, Algazel disentía de Alfarabi sobre varias tesis peripatéticas que él consideraba contrarias a la ortodoxia. Cabalmente a refutar a Alfarabi y Avicena en esas tesis consagró Algazel su *Tehâfot*, como él mismo lo consigna en el prólogo (edic. cit., pág 4, l.ª 4).

(3) El texto parece haber omitido, por descuido, el complemento de la preposición من, que debía ser الجهال, «los ignorantes». Lo he suplido por conjetura.

(4) No es texto alcoránico, sino tradición de Mahoma. Otros análogos a éste son citados por Algazel en el *Ihía* (I, 43, l.ª 10 *infra*; 74, l.ª 20), al defender esta misma conducta de prudente reserva, inspirada en el criterio aristocrático de los filósofos, para quienes la ciencia es patrimonio de una exigua minoría. Cfr. Asín, *La psicología de la creencia, según Algazel* (apud *Revista de Aragón*, Zaragoza, 1902), *passim*.

tudio vi también claramente que el libro de Abunásar era, a su vez, incompleto, y que el arte perfecto [de la *Lógica]* solamente se encontraría en el libro [pág. 15] que Aristóteles escribió sobre esa ciencia. Y no cesé de hacer indagaciones buscando ese libro, hasta que cayó en mi mano y lo leí, ayudándome de alguien que me ilustrase en los pasajes dudosos (1), hasta que acabé su estudio y llegué a fijar en mi entendimiento todo lo que de dicho libro tenía decretado Dios que yo entendiese, y resultó que no vi cosa alguna en todo este arte [de la *Lógica]*, desde su principio a su fin, que la Revelación reprobrara o contradijera en poco o en mucho. Cuando me enteré de esto es cuando comprendí que, si las gentes abominan de este arte, tan sólo lo hacen mal aconsejadas por la ignorancia (2), puesto que jamás han sabido lo que es la *Lógica*.

En el curso de mi estudio conocí también los copiosos frutos que la *Lógica* [produce] y su utilidad, la cual es tan grande, que no es posible escribir acertadamente libro alguno sobre cualquier ciencia, si la *Lógica* no interviene en su redacción, pues todo el que escribe un libro preciso, razonado y metódico, sólo lo escribe inspirándose en los conocimientos que de este arte posea, ya porque lo haya estudiado, ya por la lógica natural que su entendimiento atesore (3).

Así, pues, cuando vi que su importancia era tan

---

(1) Vuelve a aludir a su maestro Averroes con la misma imprecisión que antes. Cfr. *supra*, pág. 24, nota 2

(2) بمحضر الجهل Cfr. Dozy. *Supplement*, s. v. محضر.

(3) واما بما فى قوته منها Literalmente: «o por lo que de él [del arte] exista en su potencia [de entender]».

grande como acabo de decir, pensé comunicar a mis hermanos el conocimiento que yo tenía de este arte y hacerles partícipes de este gran bien, porque la confraternidad en Dios [que conmigo tienen] obliga a la mutua ayuda en todo lo que puede conducir a la consecución de algún bien en esta vida o en la otra. Por eso me he sentido ahora movido a escribir de *Lógica* lo que por el momento creo suficiente (1), pues tan sólo voy a comenzar con un libro que sea como la introducción para este arte y como la explanación [del camino] para todo el que [después] quiera estudiarlo por completo. Así, pues, este libro será inteligible para el principiante, y si él cree que sus facultades le asisten para [dedicarse a] esta ciencia, entonces pasará de este libro a otros que sean más completos, si así Dios lo quiere.

Ahora consignaré lo que dicen [los autores] acerca de la utilidad de este arte, y pondré el cuadro de sus materias para que el lector se dé ante todo cuenta de la importancia de los conocimientos que se adquieren mediante su estudio y se anime y estimule así a aprenderlo.

Cuando yo crea que lo que otros autores han escrito acerca de la lógica está dicho con exactitud y claridad, lo transcribiré textualmente, sin añadir ni quitar palabra (2).

---

(1) بحسب الوقت.

(2) Esta sincera confesión del autor hízonos sospechar que el pasaje siguiente a esta confesión, y que en el texto árabe va encabezado con la palabra «dice» (قال), sin precisar quién sea el sujeto, debía ser copia de alguno de los autores de lógica que Abentomlús estudió, es decir, Algazel o Alfarabi. Y, en efecto, todo el pasaje siguiente en que expone el fin de la lógica, su utilidad, su objeto, su

Ahora, pues, hablaremos, en resumen [pág. 16], de lo que la lógica es; después de su utilidad; después de los objetos que trata; luego del significado de su título; después enumeraremos sus partes y lo que cada una contiene.

El arte de la lógica, en resumen, da los cánones cuyo objeto es rectificar el entendimiento, guiar directamente al hombre en el camino del acierto y darle la seguridad de la verdad en todos los conocimientos racionales en que cabe que yerre; además, le da las reglas que le han de preservar y poner al abrigo del error y del sofisma en las materias racionales; además, le da las reglas necesarias para aquilatar la verdad de aquellos conocimientos en que cabe que el entendimiento caiga en el error. Porque es de advertir que entre los juicios racionales los hay en que cabe el error, pero hay también algunos en los que no es posible que el entendimiento se equivoque en manera alguna, a saber, aquellos juicios que el hombre encuentra en su alma grabados, como si hubiese sido creada con el conocimiento cierto de ellos. Tales son los siguientes: "El todo es mayor que la parte.„ "Todo número tres es impar.„ Hay además otros juicios en los que puede equivocarse y apartarse de la verdad para [caer] en lo que no es verdad. Estos juicios son los que se adquieren mediante la reflexión y el razonamiento, o sea por medio del silogismo y la induc-

título y las partes de que consta, está fielmente transcrito del libro احصاء العلوم o *Catálogo de las ciencias*, enciclopedia abreviada de Alfarabi (Ms. núm. 646 de la Biblioteca del Escorial, f. 30-35 v.º). El joven y docto arabista Dr. González Palencia prepara la edición y estudio de este precioso opúsculo de Alfarabi, y a él debemos la interesante noticia del plagio que Abentomlús hace en este pasaje.

ción. Para conseguir la verdad con certeza en estos juicios—y no en los otros—, es para lo que el hombre, que busca la verdad en todas sus especulaciones, necesita de los cánones de la lógica.

Este arte es análogo al arte de la gramática, pues entre el arte de la lógica y el entendimiento y los inteligibles existe la misma relación que entre el arte de la gramática y la lengua y las palabras: todas las leyes que la ciencia de la gramática nos da respecto de las palabras, son análogas a las que la ciencia de la lógica nos da respecto de las ideas.

Es también análogo a la ciencia de la prosodia, pues la lógica hace, respecto de las ideas, lo que la prosodia respecto de las medidas del verso. De modo que todas las reglas que la prosodia nos da para la métrica, tienen sus similares en las que la lógica nos da acerca de los inteligibles.

Es más; los cánones de la lógica, que son los instrumentos con los cuales se aquilata el valor de aquellos conocimientos intelectuales en los que no cabe fiar que el entendimiento no haya errado o no haya alcanzado imperfectamente la verdad, se asemejan a las medidas de capacidad y a los pesos, que son también los instrumentos con que se aquilata y pone a prueba, respecto de muchos cuerpos, lo que no cabe fiar que [pág. 17] los sentidos aprecien sin error o cuya cantidad sean incapaces de percibir exactamente. Se asemejan también a las reglas de dibujo, con las cuales se aprecia en las líneas su dirección recta, que no puede uno fiarse de que los sentidos la aprecien sin error, o al compás, con el cual se aprecia en las líneas su curvatura, que no cabe fiar que el sentido la aprecie sin error.

Tal es, en suma, el fin de la lógica, fin que revela, al mismo tiempo, su grande necesidad. Y este fin no sólo se refiere a los conocimientos que nosotros poseemos y cuya verdad deseamos comprobar, sino también a los conocimientos de los demás, cuya verdad queremos aquilatar, o a nuestros propios conocimientos, cuya verdad desean comprobar los demás. Porque una vez que estemos en posesión de aquellos cánones, si deseamos adquirir la evidencia de una cosa que ignoramos y cuya verdad queremos aquilatar dentro de nosotros mismos, no dejaremos en libertad a nuestro espíritu para que en la investigación de la verdad que queremos comprobar proceda negligentemente siguiendo el curso espontáneo de las ideas tal como le vengan, sin sujeción a ley alguna, ni dirigiéndose hacia la meta a que aspira por cualquier camino que le ocurra de improviso, ni adoptando cualesquiera métodos que puedan engañarnos haciéndonos creer que es verdad lo que no es verdad, sin darnos de ello cuenta; antes al contrario, es preciso que de antemano sepamos qué camino conviene que sigamos, qué cosas debemos conocer [como medios], por dónde debemos comenzar nuestro camino y cómo conviene que apliquemos nuestro espíritu separadamente a cada una de aquellas cosas, hasta que lleguemos sin ningún género de dudas a la cosa que nos propusimos averiguar. Es, igualmente, preciso que conozcamos de antemano todas las cosas que nos puedan inducir a error o a equívoco, a fin de precavernos contra ellas en nuestro camino. Sólo entonces podremos estar seguros (respecto de la materia que queríamos investigar) de que hemos tropezado con la verdad y de que no nos hemos equivocado. Y así, cuan-

do nos ocurrieren dudas respecto de una cosa que hayamos averiguado y nos asalte la sospecha de que en su averiguación hemos descuidado algo esencial, inmediatamente podremos someter nuestra averiguación a crítica, y si en ella hubo efectivamente algún error, nos daremos cuenta de él y corregiremos con facilidad el mal paso que hubiéremos dado.

Eso mismo nos sucederá cuando intentemos demostrar a los demás la verdad de nuestras opiniones, puesto que para evidenciar a los otros la verdad de una opinión nuestra, habremos de emplear análogos medios y procedimientos a los que hemos empleado para evidenciarnos de ella nosotros mismos. Y si alguien nos contradijere respecto de alguna afirmación o de algún argumento de los que le hemos presentado en apoyo de aquella opinión nuestra y nos exigiere que le mostremos [pág. 18] cómo dicho argumento es precisamente prueba de la tesis que nosotros sostenemos y no lo es de la tesis contraria y por qué nuestro argumento es más apto que otros cualesquiera para dicha demostración, podremos evidenciarle todo eso.

Igualmente, cuando alguien quisiere demostrarnos la verdad de una opinión, tendremos medios de aquilatar el valor de sus afirmaciones y de sus argumentos con los que él supone que su opinión se demuestra, y si en realidad fueren demostrativos, veremos claramente por qué razón lo son y así admitiremos lo que admitamos a ciencia y conciencia; lo mismo que en el caso contrario, si él trata de engañarnos o se engaña, descubriremos la razón de su falacia o de su error, y así podremos también a ciencia y conciencia condenar como de mala ley lo que rechacemos.

En cambio, si ignoramos la lógica, nuestra situación

en todos estos casos será completamente contraria y a la inversa, dije mal: será más grave, mucho peor y más vergonzosa.

Otra utilidad de la lógica consiste en que con ella nos ponemos en guardia y podemos tomar las precauciones precisas contra lo imprevisto, cuando queramos examinar tesis que sean contradictorias o decidir entre dos adversarios que discutan, o acerca del valor de las afirmaciones y argumentos invocados por cada uno de ellos en apoyo de su opinión y en refutación de la de su adversario. Porque si ignoramos la lógica, no podremos certificarnos de parte de quién está la verdad, ni cómo atinó con ella el que atinó, ni por qué razón acertó, ni cómo resulta que sus argumentos demuestran necesariamente la verdad de su tesis. De modo que, en tal caso, nos expondremos, o a quedarnos perplejos ante todas las opiniones sin saber cuál de ellas es verdadera y cuál falsa, o a sospechar que todas ellas son igualmente verdaderas, a pesar de ser contradictorias, o a creer que en ninguna de ellas está la verdad, o a resolvernos a admitir unas y a rechazar otras, sin saber por qué razón las admitimos o las rechazamos. Por lo cual, si alguno de los contendientes nos contradice en algo que hemos admitido o rechazado, no podremos demostrarle la razón en que nos hemos fundado.

Y si por acaso sucediera que en lo que hemos admitido o rechazado hubiese algo que realmente fuese tal y como nosotros lo pensamos, no podríamos estar ciertos, en ninguno de ambos casos, de que ello es realmente así [pág. 19] como nosotros lo creemos, sino que, por el contrario, nos quedará siempre la sospecha de que todo cuanto creemos que es verdadero

es fácil que sea falso, o recíprocamente, lo que hemos creído falso es fácil que sea verdadero. O también es fácil que nos volvamos a la opinión respectivamente contraria en cada uno de ambos casos, porque puede muy bien ser que alguien nos presente una nueva razón o que a nosotros mismos nos venga a las mientes una idea, la cual nos incline a abandonar la opinión que actualmente tenemos por verdadera o falsa para adoptar su contraria. De modo que, en todas estas dudas, nos tendremos que conducir como dice el adagio: "al modo del leñador de noche„ (1).

Este mismo peligro se nos presentará cuando algunos pretendan pasar ante nosotros por hombres competentísimos en una ciencia cualquiera. Si ignoramos la lógica, no tendremos medio de aquilatar el valor de sus pretensiones: o habremos de juzgar que todos dicen verdad o sospecharemos de todos ellos o nos lanzaremos a distinguir entre unos y otros; pero en los tres casos nos decidiremos sólo por mero capricho del azar, sin conocimiento de causa y sin que estemos seguros de que aquel a quien diputamos por hombre de ciencia no sea un despreciable farsante a quien otorguemos nuestro asentimiento, cuando sólo merece que se le contradiga, y a quien demos nuestra preferencia, cuando cabalmente se está burlando de nosotros, sin que nosotros nos enteremos; o al revés, cabe que sea un hombre veraz aquel de quien hemos sospechado, y así lo rechacemos injustamente sin darnos de ello cuenta.

Tales son los perjuicios que implica la ignorancia

(1) Que recoge la leña buena y mala, porque la obscuridad no le permite elegir la útil y desechar la inútil.

de la lógica y la utilidad que su conocimiento envuelve.

Es, pues, evidente que la lógica es necesaria para todo aquel que no quiera limitarse a meras opiniones en la formación de sus juicios y creencias, pues las meras opiniones son aquellos juicios que uno forma sin estar seguro de que luego no los ha de abandonar para admitir otros contrarios a ellos. Ahora, para aquel que prefiera contentarse con meras opiniones en sus juicios, no es necesaria la lógica.

Hay quienes pretenden que un asiduo ejercicio en las discusiones y argumentos polémicos o una práctica continua de las matemáticas, v. gr., de la geometría o de la aritmética, suple perfectamente por el estudio de las reglas de la lógica o equivale a él y desempeña su misma función o proporciona al hombre la facultad necesaria para criticar toda afirmación, argumento y opinión, o basta para dirigirle rectamente hacia la verdad y la certeza, a fin de que no yerre en ninguno de sus conocimientos. Mas el que tal pretende se asemeja a quien supusiera que el ejercicio y la disciplina consistentes en aprender de memoria versos y trozos retóricos y en recitarlos asiduamente suple por el estudio de las reglas de la gramática, para hablar correctamente y para [pág. 20] evitar todo defecto de lenguaje, o equivale a ese mismo estudio, desempeña su misma función y proporciona al hombre la facultad de criticar la morfología de toda palabra para decidir si es correcta o defectuosa. La respuesta que debe darse en este caso, respecto de la gramática, es exactamente la misma que conviene dar en aquel otro, respecto de la lógica.

Hay también quienes pretenden que el estudio de

la lógica es superfluo e innecesario, porque es muy posible que se encuentre alguna vez algún hombre dotado de un talento natural tan perfecto, que nunca jamás deje de atinar con la verdad, sin que conozca ni una sola de las leyes de la lógica. Mas el que tal pretende se asemeja a quien supusiera que la gramática es superflua, porque entre los hombres hay algunos que jamás cometen incorrecciones de lenguaje, sin que conozcan ni una sola de las reglas de la gramática. La respuesta acerca de la utilidad de las reglas es idéntica en ambos casos.

Los objetos de la lógica, es decir, aquello sobre lo cual la lógica da reglas, son las ideas o inteligibles, en cuanto guardan relación semántica o significativa con las palabras, y las palabras en cuanto significan las ideas.

Esto es así, porque la verdad de un juicio no conseguimos aquilatarla dentro de nuestro espíritu, sino reflexionando, examinando atentamente y fijando en nuestro espíritu ciertas ideas y objetos cuya función es servir de medios para probar la verdad de aquel juicio; e igualmente no podemos demostrar a los demás la verdad de un juicio, sino hablándoles con palabras que les hagan comprender aquellas ideas y objetos cuya función es servir de medios para demostrar la verdad de aquel juicio.

Pero no es posible que demostremos la verdad de cualquier juicio que se nos ocurra con cualesquiera ideas que a la mente nos vengan, ni tampoco cabe que el número de esas ideas sea algo contingente ni que puedan ser utilizadas para aquel fin, sean como sean y organizándolas y sintetizándolas en cualquier forma; antes al contrario, para cada juicio cuya ver-

dad deseemos demostrar, necesitaremos servirnos de ciertas y determinadas ideas, que han de ser de un número taxativo, que deberán reunir condiciones cualitativas fijas y que tendrán que organizarse y componerse entre sí de un modo preciso; eso mismo es necesario que ocurra con las palabras de que nos sirvamos para expresar aquellas ideas, cuando tratemos de demostrar a los demás la verdad de aquel juicio. Y por eso necesitamos forzosamente reglas que nos preserven y guarden de todo error respecto de las ideas y de su expresión por las palabras.

Los antiguos daban a cada una de estas dos cosas, es decir, a las ideas o inteligibles y a las palabras que las expresan, un mismo nombre: *razón* [pág. 22] y *verbo* (1); pero a las ideas las denominaban "el *verbo* o la razón interior, grabada en el alma„; aquello mediante lo que se expresa ese *verbo* interior, lo denominaban "el *verbo* o la razón exteriorizada por la voz„; aquello de que el hombre se sirve para comprobar dentro de sí mismo la verdad de un juicio, es el *verbo* grabado en el alma; aquello que sirve para demostrarla a los demás es el *verbo* exteriorizado por la voz. El *verbo*, cuya función consiste en demostrar la verdad de un juicio cualquiera, lo denominaban los antiguos "el silogismo„ (2), tanto si era *verbo* interior grabado en el alma, como si era exteriorizado por la voz. La lógica, pues, da las reglas, a que antes nos

---

(1) النطق والقول es la traducción del doble sentido que para los filósofos griegos tenía la voz λόγος.

(2) القياس que literalmente significa *la analogía*, se empleó por los filósofos musulmanes para traducir la voz griega συλλογισμός.

hemos referido, para ambos *verbos*, interior y exterior, juntamente.

La lógica tiene de común con la gramática el dar, como ésta, reglas acerca del uso de las palabras; y se distingue de ella en que la gramática da tan sólo las reglas propias y privativas de las palabras de un pueblo determinado, mientras que la lógica da las reglas comunes y generales para las palabras de todos los pueblos. Porque es de advertir que en las palabras existen accidentes o modos de ser que son comunes a todos los pueblos, como, por ejemplo, el que las palabras sean de dos categorías: aisladas o sueltas y unidas o asociadas entre sí; o que la palabra aislada tiene que ser de tres categorías: nombre, verbo y partícula; o que se clasifican en regulares e irregulares; o cosas semejantes a éstas. Pero, además, existen otros modos de ser de las palabras, propios y privativos de una sola lengua, como, por ejemplo, el que el sujeto agente de la proposición deba estar en nominativo, y el objeto paciente en acusativo; o que el nombre determinado ya por un genitivo posterior no admite el artículo determinativo. Todas estas propiedades de las palabras y otras muchas son privativas de la lengua de los árabes. Y lo mismo acaece con la lengua de todo pueblo, es decir, que posee propiedades privativas suyas. Ahora bien; es innegable que se encuentran en la gramática algunas cualidades de las palabras que son comunes a las lenguas de todos los pueblos; pero de esas cualidades comunes tratan los gramáticos únicamente en cuanto se encuentran y del modo que se encuentran en aquella determinada lengua para la que ha sido inventada aquella particular gramática; v. gr.: los términos técnicos que los gramáticos árabes dan al

nombre, verbo y partícula (*nombre*, *acción* y *letra*), o los que los gramáticos griegos dan a las partes de la oración de la lengua griega: *nombre*, *verbo* y *partícula*. Esta división no es que se encuentre únicamente en el árabe o en el griego, sino en todas las lenguas; pero los gramáticos árabes la emplean en cuanto propia del árabe, y los gramáticos griegos en cuanto propia del griego.

Así, pues, la gramática, respecto de cada lengua, estudia tan sólo lo que es peculiar o exclusivo de la lengua de aquel [pág. 33] pueblo y lo que es común a ella y a otras, pero no en cuanto común, sino en cuanto propio de ella. Y esta es la diferencia que existe entre la manera de estudiar las palabras los gramáticos y los lógicos; porque la gramática da los cánones que son peculiares a las palabras de un determinado pueblo y considera los fenómenos que son comunes a aquella lengua y a otras, no en cuanto comunes, sino en cuanto se observan en dicha lengua, para la cual aquella gramática ha sido redactada. En cambio, los cánones que la lógica da acerca de las palabras atañen solamente a los fenómenos que son comunes a las palabras de todos los pueblos y considerados en cuanto comunes, sin estudiar ni uno solo de los que son privativos de las palabras de un pueblo determinado; es más: para lo que necesita estudiar de estos fenómenos peculiares de cada lengua, la lógica se encomienda a la autoridad de los hombres peritos en la gramática respectiva.

Por lo que se refiere al título de la lógica, es evidente que le ha sido impuesto atendiendo a la totalidad del fin que se propone. Deriva, en efecto, de *logos* [verbo], término que tenía para los filóso-

fos antiguos tres sentidos: 1.° El *verbo* exteriorizado por la voz, mediante el cual expresa la lengua lo que en la conciencia se guarda oculto. 2.° El *verbo* grabado en el alma, es decir, las ideas o *inteligibles*, significadas por las voces. 3.° La facultad anímica puesta por Dios en el hombre, mediante la cual se le distingue, con diferencia última, de todos los demás animales; con ella adquiere el hombre los inteligibles, es decir, las ideas, los conocimientos científicos, las artes; mediante ella se realiza la intuición intelectual; mediante ella se distingue la belleza y fealdad moral de las acciones. Esta facultad se encuentra en todos los hombres, hasta en los niños; pero en éstos es muy exigua, no llega todavía a realizar su función propia, lo mismo que le sucede a la facultad del pie del niño para andar, o como el fuego poco intenso, que no llega a producir la combustión del tronco de palmera. También existe esta facultad en los locos y en los ebrios; pero sólo como en el ojo del estrábico reside la facultad de ver. En el hombre, mientras duerme, también, pero está como en el ojo cerrado; en el que sufre un síncope, como en el ojo velado por una nube de vapor o cosa análoga.

Ahora bien; como que la lógica da reglas para el uso del *verbo* exterior y del *verbo* interior, y mediante estas reglas dirige y rectifica a la razón [pág. 23], que es facultad esencial del hombre, para que realice su función propia sobre el *verbo* exterior y el interior de la mejor manera posible, de la más acertada y más perfecta, por todo eso se le ha dado un nombre derivado de *logos* [verbo] tomando esta voz en sus tres acepciones. Muchos libros que solamente dan reglas para el uso del *verbo* exterior, es decir, libros de gra-

mática, se llaman con este mismo nombre. Luego es evidente que con más razón merece este nombre la ciencia que enseña el recto uso del *verbo* en sus tres acepciones.

Las partes de la lógica son ocho. En efecto: las especies de silogismo y las especies de elocución que pueden emplearse para demostrar una opinión o cuestión cualquiera, y las especies de las artes cuya función propia (cuando son perfectas) consiste en servirse del silogismo elocutivo, pueden reducirse en suma a cinco: *apodícticas*, *polémicas, sofísticas*, *retóricas* y *poéticas*.

Las elocuciones *apodícticas* son aquellas cuya función consiste en producir un conocimiento cierto acerca de la cuestión cuya resolución se busca; y esto, tanto si el hombre las emplea dentro de su propio espíritu para investigar él mismo dicha cuestión, como si se sirve de ellas para demostrársela a otro, como si otro las usa para demostrársela a él. En todos estos casos la función propia de tales elocuciones es dar por resultado un conocimiento cierto. El conocimiento es cierto, cuando lo conocido no cabe absolutamente que sea de otro modo; cuando no cabe en modo alguno y por ninguna causa que el hombre que lo posee se retracte de él, ni que él mismo conciba como posible tal retractación; cuando no cabe que le ocurran sospechas de error, ni le venga a las mientes sofisma alguno que le obligue a rechazar lo que ya conoce, ni dudas ni conjeturas.

Las elocuciones *polémicas* se emplean en dos casos: 1.º, cuando uno arguye con afirmaciones de común sentir, de esas que todos los hombres admiten, tratando sólo de vencer al adversario sobre una tesis

de cuya verdad éste responde, o defender contra él otra tesis con afirmaciones de aquel mismo género. Si el que arguye se propone vencer al defensor, pero con afirmaciones o medios que no sean de común sentir, y si el defensor intenta [pág. 24] sostener su tesis o propugnarla, pero con afirmaciones que no sean tampoco de común sentir, entonces la función de ambos no pertenece al método polémico; 2.°, cuando el hombre se sirve de afirmaciones de común sentir como medios para sugerir sospechas vehementes de error en su propio ánimo o en el de otra persona, respecto de una opinión cuya verdad intenta comprobar, llegando hasta imaginar que es cierta, sin que en realidad lo sea.

Las elocuciones *sofísticas* son aquellas cuya función propia consiste en inducir a error al entendimiento, extraviarlo y confundirlo, a fin de que llegue a sospechar que es verdad lo que no lo es y recíprocamenmente; que es un eminente sabio el que no lo es en realidad; y que no es un filósofo verdadero y un sabio el que realmente lo es.

Este nombre, *sofística*, designa la habilidad técnica que da al hombre la facultad de engañar, de adulterar la verdad, de falsificarla, mediante la palabra, hasta el punto de hacer pensar a los demás una de estas cosas: o que él está en posesión de la ciencia, de la filosofía y de la perfección y que los otros son imperfectos, sin que realmente sea así; o que una tesis cualquiera es falsa, siendo verdadera, y recíprocamente.

Es una palabra griega, compuesta de σοφία, que es la *sabiduría,* y de ιστης, que significa *falsificado*. Viene, pues, a significar: *sabiduría falsificada* (1). De

(1) Huelga advertir al lector cómo esta absurda etimología re-

modo que todo el que posee la facultad de adulterar la verdad y de engañar mediante la palabra, acerca de cualquier asunto, se le designa con este nombre.

Han dicho algunos (pero no es como ellos suponen) que el nombre *sofista* era un nombre propio de una persona que existió en la edad antigua y que tenía por sistema negar la realidad de toda percepción sensible y de todo conocimiento racional; y que sus partidarios, los que seguían su doctrina y defendían su sistema, fueron llamados *sofísticos*, como también se aplicó ese mismo nombre a todo el que después sostuvo y defendió esa misma idea. Pero esta explicación es una mera sospecha, audaz y estúpida en extremo, porque ni en los siglos pasados existió hombre alguno, cuyo sistema consistiese en negar la realidad de las ciencias y de las percepciones sensibles y a quien se aplicase tal sobrenombre, ni los antiguos designaron así a hombre alguno determinado porque lo considerasen como secuaz de un maestro que se hubiese apellidado *sofista*. Antes al contrario, si a alguno lo llamaron así, fué únicamente porque [pág. 25] la habilidad técnica que poseía, la manera especial de hablar que empleaba y la facultad que tenía, era la de engañar y confundir perfectamente a cualquier persona; como designaron con el nombre de *polemista* a uno, no porque le considerasen como secuaz de un maestro que se hubiese apellidado *polemo*, sino porque poseía la habilidad técnica y la manera especial de hablar, que consiste en el uso perfecto del arte de la discusión con cualquier persona. De igual manera, por consi-

---

vela, en Abentomlús y en Alfarabi de quien copia, supina ignorancia de la lengua griega.

guiente, es *sofista* el que posee esa virtud y ese arte; y *sofística* es el arte mismo o habilidad técnica, y su acto u operación propia se llama también acto *sofístico*.

Las elocuciones *retóricas* son aquellas cuya función propia consiste en conseguir persuadir al hombre acerca de cualquier opinión, haciendo que su espíritu se incline a confiar en la verdad de lo que se le dice y otorgar a ello su asentimiento, con intensidad mayor o menor; porque las adhesiones fundadas en la mera persuasión, si bien son inferiores en intensidad a la opinión muy probable, admiten entre sí varios grados, siendo unas más firmes que otras, según que lo sean las elocuciones que las producen, puesto que, indudablemente, ciertas elocuciones persuasivas son más eficaces, más elocuentes, más fidedignas que otras; lo mismo ocurre con los testimonios: cuantos más en número, tanto más elocuentes y eficaces son para persuadir y convencer de la verdad de una noticia y para obtener un asentimiento más firme respecto de la verdad de aquello que se dice. Mas, a pesar de esta variedad de grados en la intensidad de la persuasión, ninguna de las elocuciones retóricas puede llegar a producir el asenso propio de la opinión muy probable, próxima a la certeza. Y en eso se diferencia, bajo este respecto, la retórica de la polémica.

Las elocuciones *poéticas* son aquellas que se componen de elementos cuya función propia consiste en provocar en el espíritu la representación imaginativa de un modo de ser o cualidad de la cosa de que se habla, sea esta cualidad excelente o vil, como, por ejemplo, la belleza, la fealdad, la nobleza, la abyección, u otras cualidades semejantes a éstas. Al escu-

char las elocuciones poéticas, nos ocurre, por efecto de esa sugestión imaginativa que en nuestros espíritus provocan, algo análogo a lo que nos pasa cuando miramos un objeto parecido a otro que nos repugna, porque inmediatamente que lo miramos, la imaginación nos lo representa como algo que nos disgusta, y nuestro espíritu se aparta y huye de él, aunque estemos bien ciertos de que el tal objeto no es en realidad tal como nos lo imaginamos. Así, pues, aunque sepamos que lo que nos sugieren las elocuciones poéticas [pág. 26] respecto de un objeto no es tal como ellas nos lo sugieren, sin embargo obramos tal y como obraríamos si estuviésemos seguros de que es así, porque el hombre muchas veces obra en consecuencia de lo que imagina, más que siguiendo lo que opina o sabe; y muy a menudo resulta que lo que opina o sabe es contrario a lo que imagina, y en tales casos, obra conforme a lo que imagina y no según lo que opina o sabe. Esto mismo nos ocurre cuando miramos a las imágenes representativas de una cosa o a los objetos que se parecen a otro.

Las elocuciones poéticas se emplean únicamente cuando se dirige la palabra a un hombre a quien se le desea excitar a que haga una cosa determinada provocando en su espíritu una emoción o sentimiento e inclinándole así con arte a que la realice. Mas esto no puede ser sino en dos hipótesis: o cuando el hombre ese a quien se trata de inducir es un hombre falto de reflexión para dirigirse por ella, y, por tanto, tiene que ser excitado a obrar lo que se le propone por medio de la sugestión imaginativa, la cual hace para él las veces de la reflexión; o cuando se trata ya de un hombre dotado de espíritu reflexivo, pero se quiere

conseguir de él que realice algún acto que, si él lo examina reflexivamente, no es seguro que lo haga; y en este caso se le aborda de improviso con frases poéticas a fin de que la sugestión imaginativa preceda a su reflexión y se lance de este modo, por la precipitación, a realizar aquel acto, antes de que la reflexión acerca de sus consecuencias le hagan retractarse de su propósito y se abstenga en absoluto de realizarlo o se decida a no apresurarse y a dejarlo para más adelante, en vista de la conveniencia de estudiarlo detenidamente. Por esta razón, las elocuciones poéticas son las únicas que se presentan hermoseadas, adornadas, llenas de énfasis y redundancias, pulidas con el esplendor y brillo que proporcionan los recursos de que trata la ciencia de la lógica.

Resulta, pues, que las especies de demostración, las artes demostrativas, las varias maneras de elocución que se emplean para probar una tesis en toda clase de materias, son cinco en suma: *ciertas*, *probables*, *falaces*, *persuasivas* e *imaginativas*.

Cada una de estas cinco artes tiene propiedades que le son privativas y propiedades que le son comunes con las demás.

Las elocuciones demostrativas, lo mismo si se las considera en cuanto grabadas en el alma como en cuanto exteriorizadas por la voz, se componen: en el primer caso, de varias ideas o inteligibles enlazadas y organizadas entre sí [pág. 26] para demostrar la verdad de una cosa; y en el segundo caso, de varias palabras enlazadas igualmente y organizadas entre sí, las cuales expresan aquellas ideas y equivalen a ellas, resultando, de esta correspondencia de las palabras a las ideas, que las palabras son como los auxiliares y

ayudas de las ideas para producir en quien las oye la demostración de una verdad.

Las elocuciones fónicas que constan de menos elementos se componen de dos solas palabras; y las elocuciones mentales correspondientes a ellas se componen también de dos solas ideas o inteligibles. Estas elocuciones se llaman *simples*.

Las elocuciones demostrativas constan de elocuciones simples y son, por ello, elocuciones *compuestas*. De éstas, las que de menos elementos constan son las que se componen de solas dos elocuciones simples. El *máximum* de elementos que pueden tener es indefinible.

Toda elocución demostrativa consta, por consiguiente, de dos clases de elementos: elementos mayores, que son las elocuciones simples, y elementos menores, que son los elementos de los elementos, es decir, la ideas aisladas y las palabras que las expresan.

Infiérese de aquí que las partes de la lógica han de ser necesariamente *ocho*, cada una de las cuales se contiene en un libro especial.

Libro 1.°, que contiene los cánones de las ideas aisladas y de las palabras que las expresan. Este libro es el titulado en árabe *Almaculat* (*Los predicamentos)*, y en griego Κατηγορίαι *(Categorías)*.

Libro 2.°, que contiene los cánones de las elocuciones simples, las cuales constan de dos solas ideas aisladas o de las dos palabras que las expresan. Este libro se titula en árabe *Alibara (La interpretación*), y en griego Περὶ ἑρμηνείας (*Sobre la interpretación*).

Libro 3.°, que contiene los cánones, mediante los cuales se aquilata el valor de las especies de demostración comunes a las cinco artes demostrativas. Este

libro se titula en árabe *Alquiyás (El silogismo)*, y en griego Ἀναλυτικά *(Analítica)* primera [pág. 28].

Libro 4.º, que contiene los cánones, mediante los cuales se aquilata el valor de las elocuciones apodícticas y aquellos por los que se rige la sistematización de los problemas de la filosofía para que sus investigaciones tengan el éxito más perfecto, más excelente y más completo. Este libro se titula en árabe *Kitab alborhán* (*Libro de la demostración apodíctica*), y en griego Ἀναλυτικά *(Analítica)* segunda.

Libro 5.º, que contiene los cánones, mediante los cuales se aquilata el valor de las elocuciones polémicas, el método de la objeción y de la respuesta dialécticas y, en suma, los cánones por los que se rige la sistematización del arte de la controversia para que sus operaciones todas resulten lo más perfectas, excelentes y eficaces que sea posible. Este libro se titula en árabe *Kitab almaguadi alchadalía (Libro de los lugares dialécticos)*, y en griego Τοπικά (*Lugares* o *Tópicos*).

Libro 6.º, que contiene primeramente los cánones para el uso de los medios, cuya función propia es extraviar al entendimiento del camino de la verdad, engañarlo y dejarlo perplejo. En él se enumeran todos los recursos de que se sirve el que se propone alterar la verdad y falsificarla sutilmente en los conocimientos y en las elocuciones. Después enumera además los necesarios para encontrar esas elocuciones sofísticas de que se sirve el falsario y el farsante; explica cómo se resuelve y qué es lo que debe recusarse y cómo ha de preservarse el hombre de caer en un sofisma en sus investigaciones o de inducir a error a los demás. Este libro se llama en griego Σοφιστικά *(Sofística)*, que quiere decir la sabiduría falsificada.

Libro 7.º, que contiene los cánones, mediante los cuales se examina y aquilata el valor de las elocuciones retóricas, de las varias especies del discurso oratorio, de las maneras de hablar empleadas por los literatos y oradores, a fin de averiguar si se acomodan o no al método propio de la retórica. En dichos cánones se enumeran todos los elementos que contribuyen a integrar el organismo del arte de la retórica, dando a conocer la manera artificiosa de componer en cada materia las elocuciones de este arte y los recursos por los cuales haya de resultar lo más excelente y perfecto que sea posible, y sus operaciones lo más eficaces y elocuentes que quepa. Este libro se llama en griego Ρητορική, que es (en árabe) *Aljitaba* (*La Retórica*).

Libro 8.º, que contiene los cánones, mediante los cuales se someten a examen las poesías y las elocuciones poéticas artificiales en general, y aquellas que particularmente se componen para cada género poético según las materias. En esos cánones se enumeran todos los elementos que integran el organismo del arte de la poesía, cuántas son sus partes, cuántas [página 29] clases hay de poesías y de elocuciones poéticas, cuál es la manera artificiosa para componer cada una de ellas, con qué recursos se puede contar para su composición, cómo se consigue que la poesía sea un todo orgánico, y que resulte dotada de la mayor belleza, énfasis, brillo y gusto posibles y, en fin, qué cualidades debe reunir para que su elocuencia produzca el efecto máximo. Este libro se llama en griego Ποιητική (*Poética*), que es (en árabe) *Kitab axxiar* (*Libro de la poesía*).

Estas son las partes de la lógica y el sumario de to-

das las materias que cada una de sus partes contiene.

De todas ellas, la 4.ª parte es la primera y principal, por razón de su nobleza y primacía.

El único fin que la lógica se propone realizar, *intentione prima*, es el objeto de esa 4.ª parte; todas las otras partes han sido hechas tan sólo por razón de la 4.ª, pues las tres que la preceden en el orden de la enseñanza son preliminares, introducciones, camino para llegar a ella; y las cuatro restantes que la siguen obedecen a dos causas: es la primera, que en cada una de esas partes hay reglas que sirven de ayuda y auxilio, algo así como de instrumentos, para la parte 4.ª, a la cual coadyuvan unas más y otras menos; es la segunda causa el estar en guardia para evitar confusiones; porque si esas artes demostrativas no se distinguen bien entre sí, con distinción *in actu* unas de otras, hasta el punto de que se conozcan los cánones de cada una de ellas separadamente, distinguiéndolos de los cánones de las otras, no podrá estar seguro el hombre, cuando busque la verdad cierta, de no servirse de argumentos dialécticos, sin saber que lo son, y apartarse así de la certeza para dar en meras opiniones probables; o de emplear, sin darse cuenta, pruebas retóricas que sólo le conducirán a la persuasión; o de echar mano, sin pensarlo, de razonamientos sofísticos, los cuales, o le harán sospechar que es verdad real lo que no lo es y que debe darle crédito como a tal, o le dejarán en el estado de la duda negativa; o bien se servirá, sin advertirlo, de elocuciones poéticas, y así formulará sus juicios, apoyándose sobre meras representaciones imaginativas. De modo que, en todos y cada uno de estos casos, el hombre se obstinará en creer que camina por el sendero que conduce a la ver-

dad y que ha encontrado lo que busca, sin que realmente sea así [pág. 30]. De la misma manera, el que conoce los alimentos y los medicamentos, si no los sabe distinguir, *in actu*, de los venenos, mediante sus signos característicos que le permitan formar un juicio cierto, no podrá estar seguro de que no se los propine a sí propio, creyendo que son un alimento o una medicina, sin darse cuenta, y así perezca miserablemente.

El objeto que estas cuatro últimas partes se proponen, *intentione secunda*, es el de suministrar a los técnicos de cada una de las cuatro artes todos los medios para el recto uso del arte respectivo, a fin de que sepa el hombre, cuando quiere llegar a ser hábil polemista, cuántas cosas necesita aprender y de qué medios ha de servirse para aquilatar, en su propio espíritu o en el de los demás, el valor de sus elocuciones y saber si con ellas marcha o no por el camino de la dialéctica. Igualmente, si quiere llegar a ser orador elocuente, sabrá cuántas son las cosas que necesita aprender, y por qué medios deberá examinar en sí o en los otros el carácter de sus elocuciones para ver si se sujetan al método retórico o a otro método. Así también sabrá, si quiere ser excelente poeta, cuántas cosas ha de aprender necesariamente para ello, y qué cosas le servirán para examinar en sí o en los demás poetas si sus elocuciones siguen el método poético o se apartan de él para confundirse con otro método. De la misma manera sabrá, si quiere poseer la facultad de engañar a los demás y de que a él no lo engañen, cuántas cosas necesita aprender para ello, y de qué recursos podrá servirse para criticar el valor de toda frase y de toda idea, a fin de averiguar si en ellas

se engaña él mismo o se engañan los otros, y en qué punto estriba el error (1).

He aquí lo que he creído que debía poner como prólogo en el principio de este libro, para que el que lo estudiase se fijara bien en la esencia de este arte, en su utilidad y en la necesidad que invita a su estudio.

Todo lo que en este prólogo he dicho, puede dividirse en dos partes: una que se refiere personalmente a mí, otra que dice relación al lector que haya de estudiar este libro.

¡Dios es el que con su gracia nos dirige hacia el bien! ¡No hay más Señor que El! [pág. 81].

---

(1) Aquí termina el largo fragmento del احصاء العلوم de Alfarabi copiado por Abentomlús.

CAPITULO PRIMERO

Todo arte emplea ciertas palabras propias, que no le son comunes con las demás artes, y otras palabras que le son comunes con éstas. De las palabras que le son comunes con las demás artes, las hay que tienen un solo y el mismo sentido en todas las artes que las emplean, y las hay también que tienen sentidos distintos en cada arte.

El arte de la lógica, como todas las artes, tiene, pues, ciertas palabras cuyo uso le es propio y privativo, además de emplear otras palabras comunes a las demás artes.

Siendo esto así, forzoso será que el que trate de iniciarse en el estudio de este arte, comience por preguntar acerca del significado de las palabras que le son propias, para que no vaya a entenderlas en un sentido distinto del que les dan los que profesan este arte y yerre y se quede perplejo, porque es muy fácil que a las mientes le venga de primera intención una acepción distinta de la que la palabra tiene en aquel arte, lo cual ocurre con frecuencia en todas las artes, así especulativas como prácticas.

ARTÍCULO

Siendo el fin del arte de la lógica y el único objeto que se propone, el conocimiento del silogismo, en toda la variedad de sus especies, y el conocimiento de la definición, y supuesto que cada una de estas dos cosas, silogismo y definición, son elocuciones compuestas, y todo lo compuesto se resuelve por análisis en lo simple, y la elocución simple es para nosotros más cognoscible, habremos de tratar primero, necesariamente, de la elocución simple; luego, de la que se compone de elocuciones simples, y después, de la compuesta de elocuciones compuestas, que es el silogismo.

Hablaremos, pues, primero, de la elocución absolutamente simple y de sus propiedades, en cuanto tal; después, la dividiremos en sus especies y explicaremos qué son cada una de ellas; luego, trataremos de las propiedades de sus especies, en cuanto que cada una de ellas es también simple. Y cuando hayamos dado fin a esta materia, trataremos de la elocución compuesta, en esa misma forma, con la voluntad de Dios [pág. 32].

ARTÍCULO

Aunque el fin que se propone el lógico sea únicamente tratar de las ideas, como que a las ideas corresponden las palabras (ya que cada idea tiene su palabra que la expresa), y puesto que lo que se entiende de las ideas es lo mismo que se entiende de las pala-

bras que las expresan, y como que las palabras, siendo de uso más frecuente que las ideas, nos sirven para entender éstas, por eso las palabras hacen en la enseñanza el oficio de las ideas y se las emplea como si fueran las ideas. De modo que el fin de la lógica son las ideas solamente, y si trata de la palabra es tan sólo por esa razón que hemos consignado.

ARTÍCULO

TRATADO DE LA PALABRA SEPARADA O ELOCUCIÓN SIMPLE

La palabra separada es la voz que por convención expresa una sola idea simple, sin que una parte de aquélla signifique idea alguna. Por ejemplo: "hombre„, "caballo„, "viviente„, "inanimado„. Cada una de estas palabras expresa una sola idea suelta, pero una parte de estas palabras no significa nada, por ejemplo: "hom„ y "bre„, pues cada uno de estos dos trozos, separadamente, nada quiere decir. Lo contrario de esto sucede con la elocución compuesta, pues cada una de sus partes expresa una idea, como la expresa también el conjunto. Por ejemplo: "amigo de Zeid„; "habitante de la casa„. *Amigo* expresa una idea y *de Zeid* expresa otra; y el conjunto de ambas voces expresa otra idea. Lo mismo sucede con "habitante de la casa„.

Existe, sin embargo, el nombre compuesto, el cual significa una sola cosa suelta, como si fuese elocución simple, por ejemplo: cuando un hombre se llama "Abd-elmélic„ o "Imru-elcáis„, pues estos dos nombres compuestos son de la misma naturaleza que "Zeid„ y "Amrú„, ya que con ellos no se quiere ex-

presar lo mismo que se expresa con los nombres enlazados entre sí por anexión gramatical, como en "amigo de Zeid„ o en "amante de la sabiduría„.

Dícese, en la definición de la palabra separada [página 33], que ésta significa una idea *por convención*, y ello obedece sólo a que muchas de las voces de los animales expresan también algo, pero su significación es únicamente *por naturaleza*, y no por convención, y se entiende lo que significan, por naturaleza también y no por convención.

ARTÍCULO (1)

De las palabras, unas se emplean como *atributo* y otras como *sujeto;* otras hay que jamás se usan más que como parte integrante de un atributo o de un sujeto.

En este arte de la lógica se llama *sujeto* a lo que en el arte de la gramática se llama *incoativo*; y *atributo* a lo que en este arte se llama *enunciativo*. Así, por ejemplo, cuando decimos "Zeid animal„ o "Zeid escritor„, la palabra "Zeid„ se llama, en gramática, *incoativo* y "animal„ es su *enunciativo;* en cambio, en este arte de la lógica, "Zeid„ se dice que es el *sujeto* y "animal„ el *atributo*.

---

(1) El lector advertirá, sin duda, la dificultad de adaptar a la lengua castellana toda la doctrina de este artículo, elementalísima ciertamente, pero redactada conforme a las leyes gramaticales de la sintaxis árabe, que no son precisamente iguales que las de las lenguas neo-latinas. La proposición lógica u oración gramatical puede carecer, en la lengua árabe, de *cópula* explícita; v. gr., «Zeid es animal» se dice en árabe «Zeid animal».

Aun cabe usar estas palabras en otras acepciones, pues los jurisconsultos dicen que "Zeid„ es *el sujeto juzgado* y "animal„ *el juicio*. En cambio, los teólogos dicen de este último que es la *cualidad*, y "Zeid„ *la cosa cualificada*.

Esta elocución que está compuesta de *incoativo* y *enunciativo* o de *atributo* y *sujeto*, según hemos dicho, se llama *elocución enunciativa* o también *sentencia*, porque en ella se sentencia una cosa de otra, o también *juicio*, porque en ella se juzga, respecto de una cosa, otra.

El sujeto y el atributo pueden ser, cada uno de ellos, un nombre, como en el ejemplo "Zeid animal„; pero también cabe que el sujeto sea un nombre, y el atributo un verbo, es decir, lo que los gramáticos llaman *acción*; así, por ejemplo, cuando decimos "Zeid anda„ y "Zeid anduvo„. En cambio, el sujeto no puede ser verbo, sino que siempre y sólo debe ser nombre. El atributo es el que a veces es nombre, y a veces verbo.

El atributo va unido con el sujeto, unas veces, por sí mismo [pág. 34], y esto ocurre cuando el atributo es un verbo, como en el ejemplo "Zeid anda„; pero, a veces, necesita, según algunos, de una partícula de unión, y esto ocurre cuando el atributo es nombre, como en el ejemplo "Zeid animal„, pues algunos suponen implícito en esta proposición el pronombre *él* u otra palabra de unión que haga su oficio, y dicen "Zeid *él* animal„ o *es* o *ha venido a ser* o algo que se use en lugar de estas palabras y que haga sus veces.

La palabra que no se emplea por sí misma ni como sujeto ni como atributo, sino tan sólo como parte integrante de uno u otro, es la palabra conocida en este

arte con el nombre de *instrumento* y, en el arte de la gramática, con el de *partícula,* que significa algo, como, por ejemplo, "cerca„.

ARTÍCULO

El atributo y el sujeto puede ser, cada uno de los dos, *universal* y *particular.*

Es *universal* aquel término que por su naturaleza se atribuye a más de un solo individuo, o sea aquel término por el cual cabe que se asemejen mutuamente dos o más individuos. Tal sucede, por ejemplo, con "hombre„ y "animal„. Hombre se puede atribuír y predicar a más de un individuo. Así, cuando decimos "Zeid es hombre„ y "Amrú es hombre„, se atribuye "hombre„ a más de un individuo. Dígase lo propio de "animal„: cuando decimos "el hombre es animal„, "el toro es animal„ y "Zeid es animal„, se predica "animal„ de más de un individuo; y lo que se predica de más de un individuo, es universal.

Así también es universal aquello en lo que se asemejan mutuamente dos o más individuos, como "animal„, pues en ello se asemejan mutuamente Zeid, Amrú, el caballo y el asno, ya que en cada uno de ellos existe la animalidad, por razón de la cual se dice de cada uno de ellos que es animal.

Es *particular* aquel término en el cual no se asemejan entre sí jamás dos individuos; como Zeid y Amrú y toda persona concreta a la cual se puede señalar con un demostrativo, como *este* y *aquel*; o también aquel término que no cabe atribuír a más de un solo individuo, pues efectivamente la persona concreta que se-

ñalamos con el dedo no puede ser [pág. 35] predicada de sí misma y de otros individuos con idéntica predicación, quiero decir, con predicación afirmativa.

El sujeto y el atributo pueden ser ambos universales, como cuando decimos "el hombre es animal„; y pueden ser ambos particulares, como cuando decimos "él está levantado„, "él es Zeid„; en estas proposiciones se dice que se predica una cosa de sí misma; puede ser también particular el sujeto y universal el atributo, como "Zeid es hombre„ y "Amrú es animal„; en estos ejemplos, Zeid y Amrú son particulares, y hombre y animal son universales; puede finalmente ser el sujeto universal, y el atributo una o más personas, como cuando decimos "el hombre es Zeid„, "el animal es el toro, el asno y el caballo„.

Estas proposiciones se usan en algunas ciencias: aquellas cuyo atributo es un sólo individuo, en la retórica; aquellas cuyo atributo es varios individuos, en la polémica.

ARTÍCULO

Cinco son las especies de los universales: género, especie, diferencia, propio y accidente. Tratemos, pues, separadamente de cada uno de ellos. Pero, como que el género y la especie son dos términos que sólo se emplean en relación del uno con el otro y por esta relación se les comprende, trataremos de ambos en un mismo artículo.

ARTÍCULO

SOBRE EL GÉNERO Y LA ESPECIE

Solamente se puede explicar lo que es el género y la especie, suponiendo un sujeto cualquiera, por ejemplo, Zeid o Amrú, y predicando de él, de un mismo modo, varios atributos universales, es decir, que esos atributos sean tales, que solamente nos den a conocer de aquel sujeto su esencia o *quiddidad;* por ejemplo, si predicamos de Zeid que es hombre, animal, cuerpo vegetativo y cuerpo [simplemente]. Encontramos [pág. 36] que todos estos atributos se predican de él y nos dan a conocer su esencia; y observamos, además, que entre ellos existen diferencias jerárquicas por razón de su generalidad y particularidad.

Pues bien; el más general de todos ellos diremos que es género respecto del más particular; y diremos que éste más particular es especie respecto de aquel más general.

Así, por ejemplo, si tomamos "animal" y "hombre", observaremos que hombre se predica solamente de los hombres y nada más; pero animal se predica de los hombres y de las varias clases de animales, pues se predica del caballo, del asno, etc. Diremos, por lo tanto, que animal es más general que hombre, es decir, está dotado de mayor universalidad, puesto que se predica de más individuos que aquellos de los que se predica hombre. Luego el más general es siempre género respecto del más particular, y éste es especie respecto de aquél.

Cuando se encuentra un término tan particular, que no existe otro más particular que él, se dice que es *la*

especie de las especies, porque es especie respecto de todos los que son más generales que él.

Cuando se encuentra un término tan general, que no existe otro más general que él, se dice que es *el género de los géneros,* porque es género respecto de todos los que son más particulares que él.

Cuando se encuentran varios universales con gradación en la generalidad y particularidad, uno de ellos será especie y nada más, pero no género, a saber, el que sea más particular que todos ellos; otro, el más general de todos, será género y nada más, pero no será especie; y los intermedios entre estos dos extremos, serán cada uno de ellos género y especie: género, respecto del que sea más particular que él, pues respecto de éste es más general; y especie, respecto del que sea más general que él, pues respecto de éste es especie.

Así, por ejemplo, si predicamos de Zeid que es hombre, animal, cuerpo vegetativo y cuerpo, colocaremos a hombre en el lugar de la especie última que es la más particular, es decir, la especie de las especies, y colocaremos a cuerpo en el lugar del género más general, es decir, el género de los géneros. Estos son los dos extremos. Los intermedios son animal y cuerpo vegetativo. Cuerpo vegetativo es más general que animal, y por eso es género respecto de éste, así como, por ser más particular que cuerpo en absoluto, es especie respecto de éste, y es género respecto de animal. De igual manera, si consideramos el término animal, observaremos que es más general que hombre; por eso es género respecto de éste; observaremos también que es más particular que cuerpo vegetativo; por eso es especie respecto de éste, y género respecto

de hombre, y especie [pág. 37] respecto de cuerpo vegetativo.

Estos universales, así como difieren unos de otros en razón de su generalidad y particularidad, así también difieren entre sí por razón de su proximidad y lejanía respecto del sujeto, y por la proximidad y lejanía que mutuamente guardan entre sí. El más próximo del sujeto es el más particular; como hombre, cuando lo atribuimos a Zeid o a Amrú. El más lejano del sujeto es el más general; como cuerpo, cuando lo atribuimos a él igualmente. El que más completamente da a conocer al sujeto, es el más próximo a éste. El que más imperfectamente lo da a conocer, es el más lejano, que es el más general.

El género próximo a la especie es aquel respecto del cual no existe cosa alguna más particular que pueda atribuirse a dicha especie, tratándose de predicación esencial.

El género remoto es aquel respecto del cual existe algo más particular que puede ser atribuído a dicha especie.

Así, por ejemplo, cuando suponemos el sujeto hombre y le atribuimos que es animal, cuerpo vegetativo y cuerpo; si luego consideramos estos tres atributos, observaremos que animal es más particular que cuerpo vegetativo, y diremos por ello que animal es el género próximo de hombre. Asimismo, si consideramos cuerpo vegetativo y cuerpo en relación con animal, observaremos que vegetativo es más particular, y diremos por ello que es el género próximo de animal.

En suma, hemos explicado qué sea el género, la especie, el género supremo, que es el género de los géneros, la especie última, que es la especie de las es-

pecies, el género intermedio y el género próximo. Hemos explicado también cuál de ellos da a conocer más perfectamente la esencia del sujeto. Y esto es suficiente para este lugar.

ARTÍCULO

TRATADO DE LA DIFERENCIA

La diferencia es aquel universal simple, mediante el cual se responde a la pregunta: ¿cuál es la cosa? Ejemplo: Cuando se nos pregunta qué es el hombre y respondemos que es animal; si luego se nos pregunta ¿cuál animal? responderemos racional. En esta respuesta [pág. 38] a la pregunta cuál es la cosa, racional es la diferencia. La diferencia es aquello con lo cual se distingue una cosa de otra por su esencia y por lo que le es propio. La diferencia es en toda cosa algo como su forma, mientras que el género es como la materia. La materia es común a todas las especies, y la forma es la que completa la realidad esencial de cada especie, y mediante la cual se la distingue de todas las demás. Por eso se dice del género, que da a conocer lo que la cosa es por medio de algo que es común a aquella cosa con las demás; y se dice de la diferencia, que da a conocer a la cosa mediante algo que la distingue y separa respecto de todas las demás cosas.

El género y la diferencia están expuestos a varios modos de ser accidentales, nacidos de su coordinación en las formas elocutivas de interrogación y respuesta; pero no creo deber tratar de ellos en este lugar.

ARTÍCULO
TRATADO DEL PROPIO

El propio es aquel universal simple, mediante el cual se distingue una especie de otra, pero no en su substancia. Se parece a la diferencia, excepto en que la diferencia distingue a la cosa por su substancia y su realidad esencial, mientras que el propio solamente la distingue por medio de algo que acompaña inseparablemente a la cosa y que la sigue.

Parece que la propiedad de que aquí se trata viene a ser todas aquellas cosas que derivan de la forma y que a ella van inseparablemente adheridas. Por eso se cree que hacen el papel de la forma misma en algunos casos; sucede esto en los casos en que no existe para la forma un nombre, v. gr., la forma de la palmera y la forma del perro; como no tienen nombre estas formas, la propiedad toma para sí la función de la forma y de lo que de ésta deriva, en sustitución de la forma misma; y así se dice que la palmera es dactilífera y que el perro es ladrador.

La propiedad guarda con la especie las mismas relaciones que la forma; quiero decir que la propiedad existe en toda la especie y siempre; además, la propiedad puede, igual que la diferencia, convertirse en la predicación con la especie; así es que lo mismo se dice "todo riente es hombre„ y "todo hombre es riente„, que "todo perro es ladrador„ y "todo ladrador es perro„, lo mismo que antes se había dicho "todo hombre es racional„ y "todo racional es hombre„ [página 39].

ARTÍCULO
SOBRE EL ACCIDENTE

El accidente es aquel universal simple que ni es género, ni especie, ni diferencia, ni propio. A veces existe en más de una sola especie, como, p. ej., negro y blanco, derecho y sentado, móvil y quieto; a veces no existe en más especies que en una sola, como, por ejemplo, venta, compra y escritura, que sólo se encuentran en el hombre; a veces sólo existe en una parte de la especie, pero no en toda ella, como, por ejemplo, el color azul de los ojos o el color negro de los etíopes; a veces existe inseparablemente adherido al sujeto en que reside, como, p. ej., la negrura respecto de la pez y el ser chato respecto de la nariz; a veces, finalmente, es separable del sujeto, como, por ejemplo, el estar de pie y el estar sentado.

Estos son los cinco universales simples: los que acabamos de enumerar. De ellos, unos sirven más perfectamente que otros para dar a conocer al sujeto. Bajo esta relación, el más perfecto de todos ellos es la especie, porque da a conocer a la cosa por su esencia y *quiddidad* y no hay nada que con más exactitud explique lo que es la cosa que su esencia. Después de la especie viene la diferencia, porque explica lo que es la cosa por su substancia, es decir, por su constitutivo propio, y por su esencia, es decir, por lo que se distingue de las demás cosas. Luego, el género, que explica también lo que la cosa es por su esencia, pero

por algo de ésta que le es común con otros seres. Finalmente, el propio, que nos da a conocer lo que la cosa es distinguiéndola de las demás cosas, pero no por su esencia, sino por realidades extrínsecas a ésta, que son elementos adheridos a la cosa y que de ella derivan. Por lo que toca al accidente, es el universal que más imperfectamente da a conocer lo que la cosa es y el que más lejos está de distinguirla de las demás. De todas las clases de accidentes, el más inepto para este fin es el separable del sujeto y que existe en más de una especie, como, p. ej., móvil y quieto, negro y blanco; porque este accidente no es propio o exclusivo de un solo sujeto. En cambio, el accidente más seguro para distinguir una cosa de las demás, es el que, siendo propio o exclusivo de una cosa cualquiera, está además inseparablemente adherido a ella, porque tal accidente viene a ser lo mismo que el universal llamado *propio*, en esta relación de dar a conocer a la cosa.

Y con esto hemos llegado al fin de la explicación de los predicables universales simples, en la medida necesaria para el fin que nos habíamos propuesto. Alabado sea Dios [pág. 40].

ARTÍCULO

TRATADO DE LOS UNIVERSALES COMPUESTOS

Los universales compuestos son los mismos universales simples, cuando se explica su significación mediante una frase. Quiere esto decir que cuando por los universales se toman los nombres que los expresan, se dice que son universales simples; pero cuando por

ellos se toman las definiciones o descripciones de sus nombres, o, en suma, una explicación cualquiera de su significado, entonces se dice que son universales compuestos.

Los universales compuestos son la definición, la descripción y la frase que no es definición ni descripción. Estos universales compuestos se componen sólo de los universales simples.

La definición se compone de género y diferencia, precediendo en orden el género. La definición da a conocer la cosa por los elementos de que consta su esencia y naturaleza. Así, p. ej., *hombre*. Su definición es: animal racional. Animal es su género, como ya sabes, y racional es su diferencia. El conjunto de ambos elementos, es decir, la animalidad y la razón, es la suma de la esencia del hombre.

La descripción se compone de género y propio. Así, por ejemplo, el que dice del hombre que es animal riente o animal erecto; aunque con estas frases se distingue efectivamente al hombre, sin embargo, no se distingue con ellas su esencia mediante los elementos que constituyen por completo su naturaleza real, ya que dichas frases no distinguen al hombre por medio de aquello que esencialmente le es propio, aunque lo distingan mediante aquello que le es común con otros seres, es decir, mediante el género. Es, pues, la descripción menos perfecta que la definición para dar a conocer la cosa.

Por lo que toca a la frase que no es definición ni descripción, consiste en emplear los predicables accidentales, ya unidos al género o a la diferencia, ya solos. Así, p. ej., el que dice del hombre que es un animal que vende sal, o un excelente secretario, o un ra-

cional rico. Todas estas frases son explicaciones imperfectas.

La explicación más perfecta de todas para dar a conocer la cosa, es la definición; la descripción es menos perfecta.

Así la definición como la descripción pueden, cada una de ellas, convertirse, en la predicación, con la especie. Así, si defines al hombre *animal racional,* dirás: "Todo animal racional es hombre„, y convirtiendo la proposición, dirás: "Todo hombre es animal racional.„ Asimismo dirás en la descripción del hombre: "Todo [pág. 41] hombre es animal riente„; y convirtiendo la proposición, dirás: "Todo animal riente es hombre.„ La frase que no es definición ni descripción puede admitir la conversión contingentemente, cuando el accidente es propio; cuando no es propio, no puede convertirse.

ARTÍCULO

TRATADO DE LO ESENCIAL Y ACCIDENTAL

Se dice que una cosa es esencial a otra en uno de dos sentidos. Primero, en el sentido de que la esencia o realidad de ésta se halle constituída o formada por aquélla, como sucede con el género y la diferencia. Segundo, en el sentido de que una cosa esté adherida a otra, ya separable, ya inseparablemente, como sucede con la escritura, la reflexión y la risa respecto del hombre, y, en general, con todas las propiedades que, derivando de la esencia de la cosa, no existirían si ésta no existiese, por cuanto que la esencia es la causa de la existencia de aquellas propiedades, las cuales son

por ello, indudablemente, secuelas suyas; y como que existen por la esencia, se dice que son esenciales. Ni es obstáculo para que sean esenciales a la cosa, el hecho de que a las veces no existan, existiendo la esencia; porque tal es cabalmente la condición de muchas causas en relación con sus efectos; quiero decir, que existan aquéllas sin que existan éstos. Lo único que necesariamente se sigue es que, cuando existan las propiedades esenciales, tiene que existir la cosa a la cual son esenciales; como, por ejemplo, la escritura: si existe, tiene que existir forzosamente el hombre.

Lo accidental es aquello que no entra a constituir la esencia de la cosa ni es tampoco secuela de ésta, en el sentido de que ésta sea causa suya.

Lo esencial puede ser substancia y accidente. Fíjate bien en esto, pues es evidente, si lo examinas con detención, tomando unas veces como substancia y otras veces como accidente la cosa de la cual se predica que otra le es esencial. En efecto, si tomas como sujeto de predicación una substancia [v. gr., hombre], será también substancia lo predicado de ella como esencial en el primer sentido [v. gr., racional], y será accidente lo predicado de ella como esencial en el segundo sentido [v. gr., ridente]. Si tomas como sujeto de predicación un accidente [v. gr., frío], será accidente lo predicado de él como esencial en los dos sentidos; porque lo esencial, en el sentido de constitutivo de la esencia de un accidente, es un accidente, y así también las propiedades que derivan inseparablemente de la esencia de un accidente [pág. 42] son también accidentes; v. gr., las propiedades que derivan forzosamente del calor o del frío son también accidentes. Y si te resulta esto difícil, piensa cómo

lo accidental es substancia respecto del accidente y accidente respecto de la substancia o del accidente (1).

Aquí acaba el capítulo primero de este libro. ¡Loado sea Dios, Señor del Universo!

---

(1) Ejemplo: lo *azul* es una cosa accidental; y sin embargo, es substancia respecto del accidente *azul marino*, y es un accidente respecto de la substancia *cuerpo* o del accidente *figura*.

CAPITULO II

Los nombres son: homónimos, unívocos, equívocos, sinónimos y derivados [parónimos].

Son *homónimos* aquellos cuya voz es una sola, pero la definición de cada una de las ideas significadas por aquella voz es distinta de las otras, significadas por la misma voz; ejemplo: el nombre [árabe] *áin,* pues se dice del órgano de la visión y de la fuente; la definición y esencia del órgano de la visión es distinta de la definición y esencia de la fuente; así también la voz *hombre*, cuando se dice del animal racional y de una estatua de piedra [que representa a un hombre].

Son *unívocos* aquellos cuya voz es una sola y la idea significada por aquella voz es también una sola, pero esta idea significada por la voz tiene idéntica definición en todos y cada uno de los individuos de quienes se dice; ejemplo: la voz "hombre„ o "animal„, pues ciertamente nosotros decimos que Zeid es hombre y Amrú es hombre, y la idea por la cual decimos que Zeid es hombre es la misma que aquella por la cual decimos que también lo es Amrú, es decir, animal racional; igualmente *animal,* cuando se dice del hombre y del caballo, pues la definición de animal que se dice del hombre es la misma que la definición

de animal que se dice del caballo, es decir, cuerpo vegetativo sensitivo.

Son *equívocos* los nombres cuyas voces son distintas y la idea de cada una de esas voces tiene una definición distinta de la definición de la otra; como por ejemplo: "sol„, "luna„ [pág. 43], "hombre„, "toro„, "noche„, etc., pues estas voces son distintas unas de otras y expresan ideas también distintas entre sí.

Son *sinónimos* los nombres de voces distintas, las cuales expresan una sola idea; como por ejemplo: "espada„ y "sable„, pues la voz en los dos casos es distinta y la idea es una sola. Así también son sinónimos los nombres [árabes] "aljamr„, "alocar„ y "assahbá„, puesto que las voces son distintas, pero significan una misma idea [vino].

Son *derivados* [parónimos] aquellos nombres en los cuales su forma primitiva ha sido alterada para significar, con esa alteración, la idea primitiva de la palabra y el sujeto de esa idea; ejemplo: "valiente„, "elocuente„, "golpeante„; en efecto, "valiente„ se deriva de *valor*, y *valor* es la forma primitiva que se ha alterado y modificado para derivar de ella la voz valiente, la cual expresa, mediante tal alteración, el valor y el sujeto del valor. La misma consideración cabe hacer en las voces "elocuente„, "golpeante„ y otras parecidas.

ARTÍCULO

Los universales por relación a la substancia y al accidente son de dos clases: universal de substancia y universal de accidente.

La substancia universal se dice de la substancia in-

dividual en cuanto que es predicado de ésta, no en cuanto existe en ésta, puesto que la substancia universal es, en cierto sentido, la substancia individual. Asimismo el accidente universal se dice del accidente individual en cuanto que es predicado de éste, no en cuanto que existe en éste, puesto que el accidente universal es, en cierto sentido, el accidente individual. La substancia universal no se dice del accidente, ni en el sentido de que sea predicado suyo, ni en el sentido de que exista en él. El accidente universal se dice de la substancia, pero no en el sentido de que sea predicado suyo, puesto que jamás el accidente es la substancia; tan sólo se dice de la substancia en el sentido de que está en ella. La substancia individual no se dice de cosa alguna, ni [pág. 44] en el sentido de que sea esa cosa, ni en el sentido de que en ella exista. El accidente individual no se dice de cosa alguna en el sentido de que sea esa cosa; pero sí se dice en el sentido de que en ella existe, puesto que es sustentado por la substancia.

Reflexionando sobre esto, se encuentra que el accidente universal e individual se dicen de una cosa en el sentido de que existen en ella. Según esto, todo accidente, sea universal, sea particular, es algo de lo cual se dice que está en una cosa, es decir, el ser que existe en un sujeto, puesto que todo accidente, universal o particular, existe en la substancia.

En cambio, reflexionando acerca de la substancia, se encuentra que, sea universal, sea particular, no se dice de ella que exista en cosa alguna; la substancia universal se predica, sí, de alguna cosa, es decir, de su individuo; pero no existe en cosa alguna; en cambio, la substancia individual, ni se predica de cosa

alguna, ni en ella existe. Según esto, la substancia, en absoluto, es algo de lo cual se dice que no está en cosa alguna, es decir, el ser que no existe en un sujeto (1).

La descripción del accidente será, pues, *ens in subjecto*. Y la descripción de la substancia: *ens non in subjecto*.

La substancia tiene muchas especies, todas las cuales progresivamente ascienden hasta un solo género supremo. El accidente tiene también muchas especies, pero que progresivamente ascienden hasta muchos géneros supremos, cada uno de los cuales no está subordinado a los otros.

Todos los géneros supremos son diez: *substancia*, *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *dónde*, *cuándo*, *hábito*, *sitio*, *acción* y *pasión*.

ARTÍCULO

TRATADO DE LA SUBSTANCIA

La substancia, según la descripción anteriormente dada, es *ens non in subjecto*, como, por ejemplo, "el cielo„, "la tierra„, "las estrellas„, "el agua„, "el aire„, "el fuego„ y las partes de estos seres, y los seres que de ellos nacen, como los minerales, los vegetales y los animales. Los individuos [pág. 45] de estos seres son substancias individuales, y sus géneros y especies son substancias universales.

Las substancias son primeras y segundas. Son pri-

(1) Para la mejor inteligencia de este pasaje, sustituya el lector los siguientes ejemplos en todo él: substancia universal, humanidad; substancia individual, Pedro; accidente universal, blancura; accidente individual, este blanco.

meras las substancias individuales, las cuales se llaman substancias con preferencia y precisión. Son segundas las especies y los géneros de la substancia. A la substancia individual se le llama substancia primera, porque es el ser que por su esencia es substancia, sin necesitar de sus universales para serlo, mientras que sus universales tan sólo lo son en sus individuos, y por lo tanto, necesitan de estos individuos para ser substancias; luego las substancias individuales son substancia con más razón que las universales, y por lo tanto, son los seres que con más razón deben llamarse substancias; por eso son *primeras* en cuanto a ser substancias, mientras que sus universales son substancias en segundo grado, pues no son substancias por su esencia, ni tampoco independientes de sus individuos para existir: existen sólo por sus individuos, así como éstos son independientes de los universales. Por esta necesidad que los universales tienen respecto de sus individuos, no pueden dejar de ser substancias, ya que son los inteligibles de las substancias primeras, las cuales desempeñan respecto de aquéllos el oficio de la parte, y, claro es, que la parte de la substancia es substancia, puesto que solamente se predican de la substancia como parte de ella.

Los accidentes universales no son substancia, aunque se prediquen de ella, porque el accidente universal y la substancia universal no se predican de la substancia de una misma manera. El accidente universal está en la substancia al modo de la cosa en otra cosa que es extraña a su esencia y distinta de su realidad esencial, al modo del color en el vestido. En cambio la substancia universal se predica de la substancia solamente en el sentido de que es parte de ella, como,

verbigracia, se predica el animal del hombre, y la animalidad es una parte del hombre; lo cual no sucede con el color respecto del cuerpo: el color está en el cuerpo, pero en el sentido de que es extraño a él. Por esta causa no es substancia el accidente universal [página 46], aunque se predique de la substancia, pues no sirve para dar a conocer la esencia de la substancia, ni desempeña respecto de ésta el oficio de parte, como lo desempeña la substancia universal.

Hemos dicho y hemos demostrado que las substancias individuales son más dignas de ser substancias que sus universales. Resta ahora que digamos que las especies de la substancia tienen más derecho a ser substancias que sus géneros. En efecto; la especie de la substancia da a conocer más notas de la esencia de la substancia individual, que su género; así *hombre* da a conocer a *Zeid* más que *animal;* y lo que da a conocer más completamente la substancia primera, tiene más razón para ser substancia; luego siendo ésta la propiedad de la especie de la substancia comparada con el género, resulta que la especie tiene más derecho que su género a ser substancia. Hemos dicho también que los universales desempeñan respecto de los individuos el oficio de la parte; lo que desempeña respecto de la substancia el papel de la parte mayor tendrá más derecho a ser substancia. Ahora bien, el género próximo desempeña respecto del individuo el oficio de la parte mayor, y el género remoto el de la parte menor; luego la especie tiene más razón que el género para ser substancia. Así, por ejemplo: *animal* es un género próximo, y no hay duda de que el hombre es *animal* y algo más, es decir, *racional*, de modo que si predicamos *hombre* y *animal* de *Zeid*, será *hom-*

bre como la parte mayor de *Zeid,* porque es algo más que *animal*, y será *animal* sólo al modo de su parte menor. Por esto hemos dicho que *hombre* da a conocer más de *Zeid* que *animal.* Y según esto, toda especie que esté más próxima al individuo será más digna de ser substancia que la más remota. Lo más remoto es siempre lo más general, y lo más próximo es siempre lo más particular. Luego la especie merece más ser substancia que el género que está sobre ella; la especie próxima lo merece siempre más que el género muy remoto; éste se predica de las especies que están bajo él y de los individuos de aquellas especies; los géneros y especies subordinadas, de los cuales unos están sobre otros, se predican el supremo del ínfimo y de sus individuos, y se dice de ellos por convención; ejemplo: "cuerpo„, se predica de [pág. 47] las especies que están bajo él, que son cuerpo vegetativo, animal, hombre; por eso *cuerpo* se dice, por convención, de cada una de estas especies, así como también de todos los individuos que están bajo ellas; v. gr., "este asno„, "este árbol„, "este hombre„, de todos los cuales se dice también por convención *cuerpo.*

De las propiedades de la substancia, una es el no tener contrario, pues, efectivamente, *animal* no tiene contrario, ni hombre, ni caballo, ni ninguna de las clases de substancia. Asimismo, de la substancia no se dice que admita menos y más, es decir, que la substancia no lo admite por su esencia; v. gr., que el *hombre* que existe en Zeid sea más substancia que el *hombre* que existe en Amrú, puesto que ninguno de los dos es más apto que el otro para la substancialidad; igualmente que sea Zeid más o menos que Amrú en cuanto a ser *animal.*

Otra propiedad exclusiva de la substancia es que la substancia una, con unidad numérica, es susceptible de contrarios, pues tú dices de la tal substancia que es buena y mala, caliente y fría, húmeda y seca, negra y blanca; y esto no lo encontrarás en ningún otro de los predicamentos.

TRATADO DE LA CANTIDAD

Cantidad es aquella cosa cuyo todo puede ser medido con una parte suya. Es de siete géneros: número, línea, superficie, cuerpo, tiempo, voces y oraciones. En cada uno de estos géneros te es posible tomar una parte de él y medir con ella el resto. Esto es muy evidente respecto de la línea, la superficie y el cuerpo: tú puedes tomar una parte de la línea y medir con ella la línea; y asimismo [pág. 48] tomar una parte de la superficie y con ella medir la superficie, e igualmente puedes hacerlo con el cuerpo. Por lo que toca al tiempo, tú puedes también tomar de él, por hipótesis imaginativa, una parte con la cual midas algo que sea mayor que aquella parte, v. gr., tomar la hora y medir con ella el día, o tomar una parte de la hora y medir con ella la hora; igualmente tomar el mes y medir con él el año, y con el año un tiempo más largo. Por lo que toca al número, todo él se mide con el uno, y hay números que no se miden sino con él, v. gr., el cinco, el siete, el once; pero hay otros números que se numeran con el uno y también con otro número, sea el uno, sea mayor que el uno, v. gr., el cuatro, pues el uno lo mide cuatro veces y el dos dos veces; así como al seis lo mide el uno seis veces, y el dos tres veces, y

el tres dos veces. Por lo que toca a las oraciones, también tienen algo que las mida, pues las oraciones se componen de voces y las voces se componen de letras; luego se puede tomar la parte mínima de aquello con que se habla y medir con ella lo que sea mayor, dos veces, o tres veces o más, hasta que aquella parte mínima, repitiéndola en la elocución dos veces o tres, sea igual a la parte mayor, para medir la cual ha sido tomada aquella parte mínima; de modo que aquella cantidad mínima representará, respecto de las oraciones a las cuales mide, el mismo efecto que el codo respecto de las longitudes.

La cantidad puede ser continua y discreta. Cuatro son las especies de la continua: línea, superficie, cuerpo y tiempo. Dos son las especies de la discreta: el número y las oraciones. La cantidad continua es aquella que no tiene parte *in actu* y en cuyo medio es posible suponer un límite o término, junto al cual concurran las dos partes del continuo que se hallan a los dos lados del límite supuesto. Cabe, en efecto, suponer, en medio del continuo, un punto, junto al cual concurran las dos partes de la línea que estén a los dos lados de aquel punto; este punto será, pues, el término común a dichas dos partes de la línea. Asimismo [pág. 49], en medio de una superficie, tú puedes suponer una línea que haga, respecto de la superficie, el mismo oficio que el punto respecto de la línea. Igualmente tú puedes suponer en medio del cuerpo una superficie que desempeñe, respecto del cuerpo, el papel de la línea respecto de la superficie. Y de la misma manera, tú puedes suponer con la imaginación en medio del tiempo un límite cualquiera que sirva para separar dos tiempos y que sea término común a estos

dos tiempos, v. gr., el *nunc*, que es el límite que separa al pasado del futuro. En la cantidad discreta, es decir, en el número y en las oraciones, no encontrarás, en cambio, un límite común entre dos términos. Así tú no encontrarás entre el cuatro y el tres un límite común. Y lo mismo en las oraciones; no podrás distinguir entre dos de ellas por medio de un límite común, junto al cual concurran las dos partes de la oración que tú has intentado distinguir mediante dicho límite común.

La cantidad puede también estar constituída de partes que tengan posición unas respecto de otras (tal es la línea, la superficie y el cuerpo) y puede también estar constituída de partes que no tengan posición unas respecto de otras (tal ocurre con el número, las oraciones y el tiempo). El sentido de la frase "de partes que tengan posición unas junto a otras" es el siguiente: que las partes de dicha cantidad existan todas ellas juntamente, puesto que si no poseen esta propiedad, no tendrán unas de dichas partes posición respecto de las otras; y que cualquiera de aquellas partes que tú tomes, la encontrarás en una dirección determinada de aquella cantidad, e inmediatamente unida con otra parte determinada. Donde con más evidencia aparece esto es en las cantidades que constan de partes diferentes entre sí, v. gr., "la cabeza": consta, en efecto, de partes que existen todas ellas juntamente, y si tomas de ellas una parte, v. gr., "la oreja" o "el ojo", la encontrarás en una dirección determinada de la cabeza, y la encontrarás además inmediatamente contigua a otra parte determinada también de la cabeza. Asimismo te es también posible suponer, en las cantidades de partes mutuamente semejantes, una parte

cualquiera que con la imaginación fijes, y tú la encontrarás en una dirección de la cantidad, y además estará contigua a otra parte determinada [pág. 50]. Esta cantidad, cuyas partes tienen posición entre sí, si la tienen en una sola dirección, es la línea; si la tienen en dos direcciones, es la superficie, y si la tienen en tres direcciones, es el cuerpo. En cambio, en el número no encontrarás estas cualidades que hemos enumerado, puesto que sus partes no existen todas ellas juntamente, ni encontrarás una parte del número que esté contigua a otra parte, ni tampoco la encontrarás en dirección alguna; ¿cómo, por tanto, has de encontrarla en una dirección determinada? Asimismo, las partes de las oraciones no existen tampoco juntamente, ni tampoco las partes del tiempo, puesto que las partes de la oración y las partes del tiempo no tienen fijeza o permanencia, ni existe una suma de ellas.

La cantidad puede ser cantidad *per se,* que es la que hasta aquí hemos llamado cantidad, y cantidad *per accidens*, es decir, aquella que solamente se le llama cantidad en el sentido de que va adherida a algo que va adherido a la cantidad, v. gr., el color en la superficie, el cual se mide por la medida de la superficie; la superficie es cantidad *per se*, mientras que el color solamente se mide y se le llama cantidad por razón de la superficie. Asimismo, la gravedad en el cuerpo pesado solamente se mide por la medida del cuerpo en el cual está esparcida, v. gr., la cuarta parte del peso está en la cuarta parte del cuerpo, y su mitad, en la mitad de éste; luego se mide por la medida del cuerpo, no *per se*; es, pues, semejante a la cantidad, y tan sólo es cantidad, no *per se*, sino por el cuerpo.

De la cantidad se dice que no tiene contrario, como

se dice de la substancia; y en efecto, ni en el tiempo, ni en la línea, ni en el cuerpo, ni en el número se encuentra contrario, pues el cuatro, o el cinco, o la hora, u otra cantidad, no se puede decir que tengan un contrario. Sobre algunos de estos puntos ocurren dudas y largas cuestiones que merecen ser tratadas aparte, y entonces se les podrá dedicar la atención y el estudio que merecen, porque, ni en este lugar, ni en cada uno de los capítulos que se contienen en este libro, me he propuesto yo otro fin que el de acomodar la materia a la inteligencia del principiante, relegando para otra ocasión el estudio profundo de las cuestiones difíciles. Otra de las propiedades de la cantidad es que no admite menos y más, pues no se dice de una línea que sea más línea que otra, ni de un número que sea mayor que otro número, en cuanto a ser número; en efecto, no se dice de un cuatro que sea mayor que [pág. 51] otro cuatro, en cuanto a ser cuatro; ni de un codo que sea más que otro codo, en cuanto a ser codo. La única propiedad de la cantidad, que es exclusivamente suya y no de las otras categorías, es que de ella se dice que es igual y que no es igual. Este es el atributo más propio de todos los que son propios de la cantidad.

CAPITULO III

TRATADO DE LA CUALIDAD

La pregunta *¿cómo?* sirve para interrogar por varias cosas, y entre ellas empléase para preguntar por los estados o maneras de ser de los individuos.

La palabra *cualidad* se toma en este capítulo solamente en el sentido de las modalidades con que se contesta a dicha pregunta, cuando versa sobre los estados o maneras de ser de los individuos. Divídese en cuatro especies: 1.ª, el hábito y la disposición; 2.ª, lo que se llama potencia física e impotencia física; 3.ª, la cualidad pasible y las pasiones; 4.ª, la cualidad que se encuentra en la cantidad, en cuanto que es cantidad.

TRATADO DEL HÁBITO Y LA DISPOSICIÓN

El hábito y la disposición quieren decir todo estado del alma y todo estado del cuerpo dotado de alma, en cuanto que está dotado de alma. De estos estados, unos son físicos; otros proceden de la voluntad y de la costumbre; v. gr., "las ciencias„ y "las artes„. Estos últimos son los que existen en el alma. Asimismo

lo son los hábitos morales, v. gr., "la ira„, "el valor„, "la templanza„. Los que existen en el cuerpo animado son, v. gr., "la enfermedad„ y "la salud„. Todos ellos [físicos y morales], cuando son permanentes y fijos, se llaman *hábito* [pág. 52], y cuando no son fijos y estables, se llaman *disposición*. Aristóteles los designa a ambos juntamente con el nombre de *disposición;* la *disposición* es, pues, como el género de ambos, y ambos son como las dos especies de ese género; y una de estas especies se designa con el nombre de su género.

La cualidad que se llama *potencia física* e *impotencia física* es algo así como las aptitudes naturales en virtud de las que un acto se realiza con perfección. Y así, la aptitud natural para realizar y producir con perfección un acto se llama *potencia física;* y la aptitud natural de la que resulta que el sujeto reciba con facilidad el influjo de una acción, se llama *impotencia física*. Así, por ejemplo, "el vigor„ y "la debilidad„: *el vigor* es, en efecto, una aptitud natural por la que se realiza con perfección el acto; es, pues, potencia física; *la debilidad* es una aptitud natural para que el sujeto reciba con facilidad el influjo de una acción; es, pues, impotencia física. El ejercicio o la práctica producen a veces ciertos estados por los cuales se consigue que el acto se realice con facilidad; y estos estados caen bajo la categoría de potencia física. Lo mismo ocurre con lo duro y lo blando, que entran bajo la categoría de potencia física el primero, y de impotencia física el segundo. En cambio, los actos que proceden de la habilidad y tino perfecto para que el acto se realice con facilidad, dependen de un arte y caen bajo la categoría del hábito y de la disposición.

La tercera especie de la cualidad es *la cualidad pasible* y *las pasiones*. Tales son los sabores, como la dulzura y la amargura y sus intermedios; igualmente también los colores, como lo negro y lo blanco; y las propiedades tactiles, como el calor y el frío, la humedad y la sequedad. Acerca de cada una de estas cualidades se pregunta únicamente con el interrogativo *¿cómo es la cosa?* y se responde que la cosa es dulce o amarga y caliente o fría. Se les llama *cualidad pasible* sólo porque de ellas nace en nuestros sentidos cierta pasión, como la pasión que se da, en el sentido del gusto, de parte de los sabores, y lo mismo la que se da, en el sentido del tacto, de parte de lo cálido y de lo frío. Y así, por causa de la pasión que estas cualidades engendran, se denominan cualidades pasibles. En cambio, por lo que atañe a los colores, parece que debe decirse que se denominan con este [página 53] nombre [de cualidades pasibles], no porque engendren en el sentido pasión alguna, sino tan sólo porque ellos son engendrados por una pasión; y esto es así, porque de la esencia primordial del carácter resulta que el sujeto que lo posee recibe el influjo de cierta pasión, a la cual sigue un cierto color, v. gr., el rubor, que se observa en el vergonzoso, y la palidez del tímido, pues ambos colores son secuelas de una pasión. Sin embargo, estos colores no se denominan con este nombre de cualidad pasible porque no son permanentes, y sólo se llama así a lo que es permanente. Así, pues, los colores de éstos, que son fijos y permanentes, se denominan [cualidad pasible] y los que no son así, se denominan pasión y nada más. Lo que hay es que también se dice de todos ellos que son pasiones, ya porque engendran una pasión, ya

porque son engendrados de ella. Las cualidades accidentales del alma, que proceden de la naturaleza, entran también en esta especie; en cambio, las que proceden de la voluntad, y en la medida en que son engendradas por el arte práctico, caen bajo la categoría del hábito y de la disposición.

La especie cuarta de la cualidad es la cualidad que se encuentra en la cantidad, en cuanto que es cantidad; v. gr., "la curvatura„ y "la rectitud„, existentes en la línea; "el ser impar„ y "el ser par„, propios del número. La figura es, en suma, una cualidad que existe en lo cuanto, v. gr., "la concavidad„ y "la convexidad„, "el cuadrado„ y "el triángulo„, etc. También el aspecto es cierta figura, puesto que existe en la superficie que es el límite del cuerpo animado. Es dudoso si lo áspero y lo liso pertenecen a esta especie de la cualidad, o si están en la categoría de la posición; en realidad están bajo esta categoría, desde un punto de vista, y desde otro, están bajo la de la posición. Así, también lo raro y lo denso, son cualidad; pero el examen de estas cualidades y la explicación de lo que son realmente, sólo es propia de los libros extensos.

Una de las propiedades de la cualidad es el tener contrario; v. gr., la justicia es contraria de la injusticia, la blancura es contraria de la negrura. Asimismo se encuentra también esta propiedad en las cosas dotadas de cualidad; v. gr., el negro es contrario del blanco, el justo es contrario del injusto. Pero la contrariedad no se encuentra en todas las cualidades, pues ni el cuadrado tiene contrario ni el triángulo tampoco [pág. 54].

La cualidad es susceptible de menos y de más, pues-

to que existe negrura mayor que otra negrura y dulzura mayor que otra dulzura. Sin embargo, tampoco esta propiedad existe en todas las cualidades, puesto que un triángulo no es más que otro triángulo, en cuanto a ser triángulo; ni un cuadrado más que otro cuadrado, en cuanto a ser cuadrado; y asimismo las demás figuras. También opinan algunos que no es una justicia mayor que otra justicia, ni una salud mayor que otra salud; pero esto es discutible.

La verdadera propiedad de la cualidad, que sólo de ella se predica, es que respecto de ella se dice semejante y desemejante, pues se dice este color es semejante a este otro, esta figura es semejante a esta otra, esta fisonomía es semejante a esta otra.

Los seres dotados de cualidad son aquellos en que la cualidad existe, como lo blanco y lo negro, lo cálido y lo frío, lo justo y lo injusto, etc.

ARTÍCULO

Tratemos ahora, en este lugar, de algo que queríamos haber tratado en el prólogo del libro de las *Categorías*. Ello es que estas diez categorías parece evidente que son las cosas existentes. Y para demostrarlo en este lugar, parto de la base de que ellas son la totalidad de las cosas reales, según el común sentir. Ahora bien; la categoría que con más derecho y razón merece llamarse cosa real, es la substancia; las demás categorías, es decir, las categorías de los accidentes, son reales o existentes en la substancia. En el cuerpo, v. gr., existe la dimensión, y, por tanto, la cantidad existe en él; en él existen también y están las impre-

siones del calor y de la frialdad y todos los demás accidentes mencionados en el capítulo de la cualidad; de modo que las cualidades están en él y son suyas; asimismo está en él la categoría de la relación, e igualmente lo comprenden el tiempo y el lugar, y, por tanto, el cuerpo guarda un cierto respecto con ellos; de la misma manera está en él algo de todas las demás categorías; luego todas ellas son de la substancia [página 55].

Pero en este lugar no tomamos las categorías sino en el estricto sentido de que son cosas reales y de que existen en la substancia. Ahora, de lo que todavía no hemos tratado, es de evidenciar que algunas de ellas son propias *per se* de la substancia, mientras que otras son de la substancia, pero por el intermedio de otra cosa. Esta es cabalmente la condición de los accidentes para con la substancia; es decir, que ciertos accidentes son propios de la substancia *per se*, v. gr., la cantidad; en cambio otros solamente son propios de la substancia por medio de otra cosa, v. gr., los accidentes que están en la categoría de la cualidad; donde más claro se ve esto es en la cualidad que es propia de la cantidad, en cuanto que es cantidad, puesto que ella es propia, primero, de la cantidad, y mediante la cantidad es propia de la substancia; así, p. ej., el ser par e impar, propios del número; el ser cuadrangular y el ser triangular, propios de las figuras cuadrado y triángulo; la convexidad y la concavidad, propias de la circunferencia.

Parece que hay una sola categoría que está *per se* en la substancia y que también está en las demás categorías; es decir, es propia de la substancia sin intermedio, y a veces es propia de la substancia, pero por

el auxilio de un intermedio. Esta categoría es la categoría de la relación, la cual es a veces propia *per se* de la substancia, v. gr., la paternidad, la filiación, la servidumbre, la amistad, la fraternidad, la compañía y todas las demás especies de la relación que están en la substancia. Pero a veces la relación puede también estar en las demás categorías, v. gr., en la categoría de la cualidad, pues la relación está también en la ciencia, en la sensación, en el hábito y en la disposición, cada uno de los cuales pertenecen a la categoría de la cualidad. Y examinando las demás categorías se encuentra que en ellas está también la categoría de la relación. Lo único que se presta a dudas en esta cuestión es si esta categoría, es decir, la categoría de la relación, tiene en sí misma algo cuya *quiddidad* consista en ser algo relativo, o si solamente y siempre es la categoría de la relación algo en que existan todas las demás categorías. Lo que parece evidente, mediante el menor esfuerzo de reflexión, es que la relación consiste en ciertos modos de ser que están en las demás categorías; es decir, que cuando se dice de una cosa que es relativa, aparece que esa cosa tiene dos *quiddidades:* una en cuanto que es algo relativo, y otra en cuanto que está dentro de otra categoría. Así, por ejemplo, el siervo y el señor: el siervo tiene una *quiddidad* en cuanto que es algo relativo, y otra, en [pág. 56] cuanto que es substancia. Lo único que ya no es fácil de concebir es que la cosa relativa no tenga más que una sola *quiddidad*, y esto, en cuanto que es relativa y no más. Por ello es de pensar que la relación es una cierta cosa inherente o que está unida a las demás categorías. Hablemos, pues, ahora de ella.

TRATADO DE LA RELACIÓN

La relación es un modo de ser que solamente se dice de una cosa por comparación con otra. Abunásar [Alfarabi] dice que la relación es un respecto entre dos cosas, cada una de las cuales se dice por comparación a la otra, en virtud de dicho respecto exclusivamente. Avicena contradice a Abunásar en la definición de la relación; pero si bien se examina, es exacto lo que dice Abunásar.

Ya hemos dicho que la relación está en las demás categorías y también en la substancia; v. gr., la paternidad, la filiación, la servidumbre, la amistad, la fraternidad. Todas éstas, en efecto, son de la categoría de lo relativo, y están en la substancia. Asimismo [la relación] está en la categoría de la cualidad, v. gr., el hábito, la disposición, lo semejante, la sensación, el conocimiento. Todas éstas, en efecto, son de la categoría de lo relativo. Está también en la categoría de lo cuanto, verbigracia, lo igual, pues solamente se dice igual respecto de algo; también está en el tres y en el seis, pues el seis es el doble de tres y el tres es la mitad del seis.

Del nombre que expresa la relación derívase un nombre para cada uno de los dos términos de la relación. Este nombre de cada uno de los dos términos de la relación puede ser uno solo y el mismo en su forma gramatical, v. gr., el *hermano*, derivado de la *hermandad;* el *amigo*, derivado de la *amistad.* Puede ser también la forma gramatical del nombre de uno de los dos términos de la relación diferente de la forma gramatical del nombre del otro término, v. gr., el *po-*

seedor y lo *poseído*, puesto que ambos son diferentes en su forma gramatical. Puede también ser el nombre de uno de los dos relativos diverso del todo, en cuanto relativo, respecto del nombre del otro relativo, en cuanto relativo también; v. gr., el padre y el hijo, el siervo y el señor. Puede también tener uno de los dos relativos nombre, en cuanto relativo, y no tenerlo [página 57] el otro, en cuanto tal. Y pueden, finalmente, no tener ninguno de los dos relativos nombre, en cuanto relativos, usándose a modo de relativos, mediante alguna de las partículas gramaticales de relación, cuales son *a*, *hacia*, *respecto de*, *acerca de*, y otras semejantes a éstas y que hacen sus veces.

En lo relativo existe la contrariedad, pues la virtud y el vicio son contrarios, como lo son la ciencia y la ignorancia, y éstos son relativos.

También existe en lo relativo el menos y el más, pues lo semejante es relativo y de él se dice que es más o menos semejante.

Otra de las propiedades de lo relativo es que cada uno de los dos términos se convierte con el otro con reciprocidad completa. Por ejemplo: cuando dices: "el siervo es siervo del señor„; y luego dices por conversión: "el señor es señor del siervo„. Igualmente, "el padre es padre del hijo„, y recíprocamente dices que "el hijo es hijo del padre„. Esto no es exacto sino cuando el nombre de cada uno de los dos términos de la relación se toma en la acepción que le corresponde, en cuanto relativo al otro; mas si uno de los dos se toma en tal acepción y no el otro, la conversión no se cumple. Ejemplo: si tu dices: "el siervo es siervo del hombre„, no estará bien que digas por conversión: "el hombre es hombre del siervo„, porque la palabra

hombre no la tomas en la acepción que le corresponde, en cuanto *que tiene siervo*, es decir, en cuanto *señor*, pues el señor sí que tiene siervo. Si quieres, pues, que resulte exacta la conversión, habrás de emplear aquella palabra que le denomine, en cuanto que es relativo, ya que el *hombre* no es la palabra que le denomina en cuanto tal, pues sólo le denomina en cuanto que es substancia. Si quieres, pues, que resulte bien la conversión, dirás: "el siervo es siervo del hombre dotado de siervo", y así será "el hombre dotado de siervo" una sustitución equivalente de la palabra *señor*, y dirás: "el hombre dotado de siervo es dotado de siervo por el siervo". Asimismo, el timón es nombre relativo a la nave, pero la nave no es relativa al timón. Si dices, pues, que "el timón es timón de la nave", no estará bien que digas "la nave es nave del timón". Pero si le pones a la nave un nombre que exprese relación con el timón [pág. 58], entonces la conversión estará bien, diciendo: "el timón es timón de la nave dotada de timón", y también: "la nave dotada de timón está dotada de timón por el timón".

Otra de las propiedades de los relativos es que cuando uno de los dos existe, existe necesariamente el otro. Así, por ejemplo, la existencia del padre y del hijo, pues que si existe el padre, existe el hijo necesariamente, y cuando existe el hijo, existe el padre por necesidad. Asimismo ocurre en la sensación y lo sensible, en el conocimiento y lo cognoscible, pues cuando existe uno de los dos relativos, existe el otro necesariamente. Pero aquí es preciso condicionar [esta propiedad de la coexistencia] según la potencia y el acto, pues si uno de los dos relativos existe en potencia, el otro existirá también en potencia, y si existe en acto,

existirá el otro en acto. El padre, en efecto, es anterior en potencia al hijo en acto, pero no es anterior al hijo en potencia. Conviene, por tanto, que se tome la existencia respecto de los dos términos o juntamente en potencia, o juntamente en acto, y entonces la existencia del uno quedará atada a la existencia del otro.

Otra de las propiedades del relativo es que cuando uno de los dos términos es conocido perfectamente, es también conocido perfectamente su compañero al que se refiere. Así, por ejemplo, el *doble*, si se le conoce, es forzoso que se conozca aquello respecto de lo cual es doble; igualmente la *mitad*, cuando se la conoce, se conoce también necesariamente la cosa de la cual es mitad. Porque si nosotros conocemos que seis es doble, conoceremos también de qué cosa lo es, es decir, de tres. Y asimismo, cuando sabemos que *esta cosa es mejor*, también tenemos que conocer la otra cosa respecto de la cual es mejor, pues si no la conocemos y ella es mejor [que la otra], la otra será inferior a ella, y por tanto, será falsa nuestra primera afirmación: *esta cosa es mejor*.

Y puesto que ya sabemos que lo relativo es una cierta cosa inherente o que está unida a las demás categorías, la cual toma de una categoría un nombre, en cuanto que es aquella categoría, y toma otro nombre, en cuanto que lo relativo está en ella, y esto mismo ocurre en los géneros, especies e individuos de dicha categoría (es decir, que cada uno de ellos toman un nombre en cuanto que pertenecen a una categoría y otro nombre en cuanto que son algo relativo), ya no podremos dudar que sea [pág. 59] relativo lo que no lo es y recíprocamente. En cambio, si aplicásemos a

los géneros o especies de aquella categoría un nombre, en cuanto que son algo relativo, pero no les aplicásemos otro nombre, en cuanto que son de aquella categoría, y luego aplicásemos a sus individuos un nombre en cuanto que son de aquella categoría, entonces sí surgiría la duda, pues sospecharíamos que sus individuos eran algo relativo, ya que sus géneros y especies lo son, y sospecharíamos también que sus géneros y especies eran de aquella categoría, v. gr., la cualidad, y que no son algo relativo, ya que sus individuos pertenecen a la categoría de la cualidad. Nos quedaríamos, pues, perplejos, y la causa de esta perplejidad procedería de la imposición de los nombres. Y basta para nuestro propósito con lo que hemos dicho acerca de la relación.

TRATADO DE LA CATEGORÍA «CUÁNDO»

Empléase *cuándo* en varios sentidos, pues se emplea como nombre para designar el tiempo y se emplea también como pregunta acerca del tiempo de la cosa que existe en un tiempo determinado. Dijimos ya que la cosa tiene un cierto estado o modo de ser, que es su relación respecto del tiempo, y esta relación es la que los lógicos denominan *cuándo*, y por la cual se contesta o responde a la pregunta *cuándo*, siempre que esta palabra se emplea como pregunta acerca de aquella relación. Así, por ejemplo, si tú preguntas *cuándo fué* la salida o el combate, y dices: en el día del viernes o en el mes tal, eso que has respondido es únicamente la relación de la salida o del combate con aquel día o con aquel mes. Por eso se dice que *cuándo* es la

relación aquella con la que has respondido. Es, pues, esto análogo a lo que se usa en las respuestas a las preguntas del *cuánto* y del *cómo*, puesto que lo que se responde es la cantidad y la cualidad. Así, por ejemplo: ¿de cuánto es tu vestido?; y dices: de tres brazas o de cuatro brazas, y las tres brazas o las cuatro brazas son la cantidad [pág. 60] por la que se pregunta. Igualmente cuando dices: ¿cómo es tu estado?, y contestas: bueno o malo, la respuesta es la cualidad por la que se pregunta. De la misma manera, pues, el estado o modo de ser del *cuándo* es para los lógicos la relación con la que se contesta, la cual relación existe entre la cosa y su tiempo.

Esta relación existente en la cosa respecto del tiempo puede ser: respecto de su tiempo propio, que coincida con su existencia y que equivalga a ella sin excederla o superarla; y respecto de un tiempo más general que su existencia, y hasta respecto de un tiempo más general que este último. Así, por ejemplo, si el combate acaeció en tres horas del día, estas tres horas coinciden y equivalen a la existencia del combate, sin que dicho tiempo exceda o supere a la existencia del combate (como si, por ejemplo, hubiese durado sólo dos horas), ni el combate exceda del tiempo de tres horas (como si, por ejemplo, hubiese durado más). Este tiempo, pues, que coincide exactamente con la existencia o duración del combate, es el tiempo propio suyo, el cual constituye el objeto o término de la respuesta correspondiente a la pregunta que versa sobre la relación *cuándo*. Pero esta relación existe también con respecto al tiempo que es más general que el propio; así, por ejemplo, el día: si se pregunta cuándo fué el combate y se dice que el combate acaeció en

tal día, por cuanto que acaeció en tres horas de aquel día. Igualmente puedes tomar un tiempo más general que el día, v. gr., el mes, y contestar con él, y también puedes tomar algo que sea más general que el mes y con ello contestar. Sólo que únicamente contestarás con el tiempo más general en primer término y después sucesivamente con los tiempos más y más propios, hasta que termines con el tiempo que coincida exactamente con la existencia de la cosa. Todas estas relaciones con las cuales se contesta son siempre géneros y especies de *cuándo*, y el tiempo equivalente es su individuo concreto.

Este es el tratado sobre la categoría *cuándo* y sobre sus géneros y especies, reducido a lo que aquí es posible. ¡Ayude Dios [al lector] con su gracia! [pág. 61].

TRATADO DE LA CATEGORÍA «DÓNDE»

Es la relación del cuerpo respecto de su lugar. La doctrina acerca de esta categoría es semejante a la de la categoría *cuándo*, pues ella se dice de ideas semejantes a las ideas de las que se dice esta categoría, y en el mismo sentido de relación. Por eso tratamos de ella con esta brevedad.

TRATADO DE LA CATEGORÍA «SITIO»

El sitio de que aquí hablamos es aquel estado o modalidad del cuerpo, en virtud del cual unas de sus partes dicen cierta relación respecto de otras. Así, por ejemplo, que el cuerpo esté decúbito lateral, o senta-

do, o decúbito supino, puesto que el cuerpo, cuando se halla en una cualquiera de estas posiciones, unas de sus partes tienen una cierta situación respecto de otras. Es evidente, pues, que cuando el cuerpo está en una de estas posiciones, sus partes tienen también una determinada relación respecto de su lugar propio, es decir, del que lo circunscribe; y por tanto, cuando esa posición se cambia, cámbiase igualmente la relación de sus partes respecto de las partes del lugar, y mientras aquella posición del cuerpo perdura, la relación de sus partes con las del lugar no se altera; y por esto se dice que el sitio es o consiste en que las partes del cuerpo tengan cierta relación con las partes de su lugar, porque éstas son semejantes o correspondientes a aquéllas. Este es, pues, el sitio de que aquí se trata. Pero también tiene el cuerpo, tomado en conjunto, una situación respecto de otro cuerpo; y también tiene una situación por respecto a otro lugar más general que su lugar propio o circunscriptivo, porque el universo en su totalidad está compuesto de partes mutuamente relacionadas entre sí. Esto es lo que decimos en este lugar acerca del sitio y de sus especies, que son sus modalidades distintas, en virtud de cuya variedad se puede decir que también el sitio varía [página 62].

TRATADO DE LA CATEGORÍA DEL «HÁBITO»

El hábito es la relación del cuerpo respecto de otro cuerpo, el cual contiene a aquél o a alguna de sus partes, y que se traslada con la traslación de aquél. Así, por ejemplo, el estar vestido, o calzado, o arma-

do; el cuerpo tiene cierta relación respecto de cada una de estas cosas [el traje, el zapato, el arma], puesto que decimos que el cuerpo está armado y calzado, y con esto no hacemos otra cosa que relacionar esos objetos con el cuerpo, igual que si dijéramos: el cuerpo tiene calzado, el cuerpo tiene armas. La categoría del hábito tiene también otro sentido; pero el que en este lugar hemos expuesto es el que le dan los lógicos. La diferencia que hay entre la categoría del hábito y la categoría del lugar (a pesar de que ambas consisten en *contener*) está en que el lugar no se traslada por la traslación del cuerpo en él colocado, mientras que el hábito se traslada por la traslación de la cosa en la cual él está.

TRATADO DE LA CATEGORÍA DE LA ACCIÓN Y LA PASIÓN

La acción y la pasión son cosas reales de la substancia, pues que la substancia realmente hace a veces algo en alguna cosa, y recibe la acción de alguna cosa. Las especies de la acción y la pasión son especies de movimientos, cuales son la generación, la corrupción, la alteración, el crecimiento, el decrecimiento y la traslación local. En la acción y en la pasión existe contrariedad, puesto que el enfriar es contrario del calentar, y el ennegrecer es contrario del blanquear. Asimismo existe la contrariedad en la traslación local. Las especies de la pasión se enumeran por las especies de la acción a las cuales son opuestas, pues el enfriarse se opone al enfriar, el calentarse se opone al calentar, el recibir el crecimiento se opone a su producción y el quemarse se opone al quemar. Son también sus-

ceptibles ambas categorías (acción y pasión) del menos y del más, puesto que la cosa puede enfriar más o menos, y puede ennegrecer y puede alterarse asimismo, es decir, más o menos [pág. 63].

Estas son todas las diez categorías, cuya explicación hemos puesto al principio de la Lógica, según es costumbre corriente. Estas categorías son lo más general de los géneros de las cosas reales, y los inteligibles de las cosas sensibles. Cuando se toman en este sentido, es decir, en el sentido de que son inteligibles y cosas reales (es decir, que son líneas, o números, o substancias corpóreas o incorpóreas), y se busca el concepto de ellas, en cuanto que son tales, no son objeto de la Lógica, sino que otras artes, como la Geometría, la Física y otras ciencias, son las que las estudian en cuanto tales. Y esto es así, porque estas categorías son el objeto de la especulación de todas las ciencias, y de ellas se toman los sujetos y los predicados en todas las artes especulativas y prácticas; pues bien, cuando se las emplea en cuanto que unas son más generales que otras, y unas son predicados de otras, y unas son universales y otras particulares, y unas son géneros de otras, y otras son especies, en este sentido las categorías son lógicas, y se necesita estudiarlas en el arte de la Lógica. En este respecto, pues, es lícito el poner las categorías como objeto de este arte y tratar de ellas en la medida sólo de lo que este arte necesita de ellas, no de todas las cuestiones que sobre ellas se pueden discutir, pues estas cuestiones se estudian en otras artes.

ARTÍCULO

Es pertinente a este lugar, el estudio de lo que es la predicación natural y la predicación no natural. La predicación natural consiste en predicar de la substancia lo que no es la substancia, o sea, en predicar los géneros o especies de la substancia respecto [pág. 64] de sus individuos, o también sus géneros respecto de sus especies, y asimismo en predicar lo más común de cada categoría respecto de lo más propio, sea la categoría categoría de la substancia o categoría del accidente. Como es fácil citar ejemplos de esta predicación, no necesitamos extendernos en ello. La predicación no natural consiste en predicar la substancia, o sus especies, o sus individuos, respecto de las demás categorías, o en predicar los individuos o especies de la substancia respecto de sus géneros, y, en suma, en predicar lo más propio respecto de lo más común de cualquier categoría que sea.

TRATADO DE LOS OPUESTOS

Los opuestos son de cuatro clases: los correlativos, los contrarios, la privación y el hábito, la afirmación y la negación. En cada una de estas clases, la oposición existe entre sus dos términos. Los correlativos son opuestos, como cuando decimos, el padre y el hijo, pues siempre que sea verdad que Zeid es padre de Amrú, no es verdad que es hijo suyo; y asimismo, siempre que sea verdad que Zeid es blanco, no será verdad que es negro; y asimismo, siempre que sea

verdad que Zeid tiene vista, no será verdad que Zeid es ciego; y asimismo, siempre que sea verdad que Zeid es bueno, no será verdad que no es bueno.

Y esta es la propiedad de los opuestos, quiero decir, que cuando es verdad la existencia de uno de los dos opuestos en un sujeto cualquiera, no es verdad la existencia de su opuesto en aquel mismo sujeto y en aquel mismo tiempo, y bajo el mismo respecto, porque cabe que existan los dos opuestos juntamente, quiero decir, en un solo y mismo tiempo, pero en dos sujetos distintos; v. gr., la negrura y la blancura en dos sujetos, la vista y la ceguera en dos sujetos, pues ambas existen en un mismo y solo tiempo; como también cabe que existan los dos opuestos en un solo sujeto, pero en dos tiempos, como la negrura y la blancura que existen en un solo sujeto [pág. 65], pero en dos momentos; como también cabe que existan los dos opuestos en un solo sujeto y en un mismo momento, pero bajo dos respectos, como la paternidad y la filiación que existen en una sola persona, en un mismo momento, pero por dos respectos; quiero decir que la persona sea padre respecto de un hombre e hijo respecto de otro hombre, no hijo respecto de aquel hombre del cual es padre, ni padre respecto de aquel hombre del cual es hijo. Por esto es necesario que se cumplan en los opuestos estas tres condiciones, a saber: que sea uno solo el sujeto, el momento y el respecto; entonces es cuando se oponen mutuamente.

En la categoría de la relación se dijo ya qué se entiende por relativo y cuáles son sus condiciones y propiedades; y de él se dijo que es aquel ser cuya *quiddidad* consiste en que únicamente se le denomina

por comparación respecto de su compañero al cual se refiere. No ocurre lo mismo con el contrario, pues a éste no se le denomina por relación a su compañero, ya que su esencia se concibe por sí misma sin relación; en efecto, ni la virtud, ni la justicia, ni el valor, ni ninguna de las cualidades semejantes a éstas, necesita ser referida a su contraria para que su *quiddidad* sea concebida, y si su *quiddidad* no pudiese ser denominada sino mediante la comparación con su compañera, no cabría concebir su esencia sino juntamente con la de ésta.

El contrario puede existir en su sujeto por naturaleza, como el calor en el fuego; o no por naturaleza, como la virtud. El contrario puede existir en su sujeto continuamente sin cesar, como el calor en el fuego, y puede existir también no continuamente, o sea de modo separable, como el estar de pie y el estar sentado. Hay contrarios entre los cuales no existe término medio, como la salud y la enfermedad existentes en el cuerpo animal, o como la paridad y la imparidad, existentes en el número. Hay otros contrarios entre los cuales existe término medio, como el calor y el frío, entre los cuales existe lo templado como término medio. Asimismo ocurre en los sabores y los colores, verbigracia, la negrura y la blancura, entre las cuales existen términos medios, como el color negruzco o pardo, el amarillo y el rojo. Estos términos medios se denominan a veces por la negación de los dos extremos, diciendo, v. gr., que no son ni negro, ni blanco, puesto que no son ninguno de los dos extremos, de una manera completa; pero también a veces se les denomina por la unión de los dos extremos, ya que [página 66] en ellos hay cierta parte de cada uno de los

dos extremos, y así, por ejemplo, se dice de ellos que son negro y blanco juntamente; es decir, que en ellos hay algo de cada uno de estos dos colores. Cuando se trata de los contrarios entre los cuales hay término medio, el sujeto puede estar privado de ambos y poseer el término medio; v. gr., el cuerpo puede no ser negro ni blanco, por poseer el color intermedio. En cambio, cuando se trata de contrarios entre los cuales no hay medio, es preciso que uno de los dos exista en el sujeto por necesidad. Y con esto hemos explicado la diferencia que hay entre el relativo y el contrario.

La privación y el hábito existen en una sola y la misma cosa, como la vista y la ceguera que existen en el sujeto que ve. Este género de privación consiste en que el sujeto esté falto o privado de la cosa que es natural que posea, en el tiempo en que es natural que la posea, sin que sea posible que la posea en lo futuro. Por eso no decimos, respecto del cachorro de perro, que esté ciego, en el tiempo en el que todavía no posee vista, puesto que no está privado, en aquel tiempo, de cosa alguna que le sea natural el poseerla en aquel tiempo. Igualmente, no decimos, respecto del niño, que sea desdentado porque no tenga todavía dientes, y lo decimos respecto del viejo cuando los dientes se le han caído; porque aquél, quiero decir, el niño, no está privado de cosa alguna que le sea natural el poseerla en aquel tiempo, al revés del viejo.

La privación y el hábito no son el sujeto de la privación y el hábito. El ciego no es la ceguera, ni la vista es el sujeto que ve; sino que el sujeto de la privación y del hábito, cuando de él se predica [sucesivamente] la privación o el hábito, se opone [él a sí

mismo] con la oposición de la privación y el hábito. Así, pues, como la ceguera se opone a la vista, opónese del mismo modo el ciego respecto del que ve.

La diferencia que hay entre la privación y el relativo (1) es que cada uno de los dos correlativos se dice tan sólo por relación o respecto de su compañero; en cambio, la privación y el hábito no se dicen, cada una de las dos, por respecto a la otra; pues no se dice que la ceguera es ceguera de la vista, ni la vista vista de la ceguera . Otra diferencia consiste en que cada uno de los dos correlativos [pág. 67] se convierte con el otro con mutua reciprocidad; en cambio, las cosas que se oponen entre sí, según la oposición de la privación y el hábito, no tienen esa propiedad, puesto que no se dice "la vista es vista de la ceguera„, ni "la ceguera es ceguera de la vista„.

La diferencia entre los contrarios y la privación y el hábito es que cada uno de los contrarios es algo real, que, cuando desaparece del sujeto, es sustituído por su contrario en aquel mismo sujeto; de modo que desaparece del sujeto una cosa real y le sucede otra cosa real. En cambio, la privación no es una cosa real, sino únicamente la falta de la posesión, y no otra cosa. También ocurre que de dos contrarios, el uno se cambie en el otro y se convierta en él, cuando uno de los dos no está en el sujeto por naturaleza y siempre, como el calor en el fuego; pues lo blanco se convierte en negro y lo negro en blanco; y el hombre santo se convierte en malvado, y el malvado se convierte en santo, mudando de opinión y conducta por

(1) Es decir, entre la oposición del hábito y la privación y la oposición de los correlativos.

el trato con los buenos y siguiendo su modo de obrar. En cambio, no es posible que la privación se cambie en hábito, pues ya dijimos al definir la privación "sin que sea posible que la posea en lo futuro„.

La afirmación y la negación son también dos opuestos, como cuando decimos: "Zeid está sentado„, "Zeid no está sentado„. Cuando uno de estos dos opuestos es verdadero, el otro es falso, si en ambos se cumplen las condiciones de la contradicción (que después se mencionarán), es decir, que el sujeto sea uno solo, y el atributo uno solo, y las demás condiciones que se dirán y que, en suma, se reducen a que no se oponga la afirmación a la negación, sino mediante la adición de la partícula negativa. La afirmación y la negación no son la cosa que se afirma o se niega, pues la afirmación o la negación son la proposición entera, mientras que la cosa que se afirma o se niega es únicamente el predicado, y no más; la proposición es una oración, mientras que la cosa afirmada o negada es únicamente una voz o elocución incomplexa, o algo que hace sus veces. Lo afirmado y lo negado se oponen mutuamente con el mismo género de oposición que media entre la afirmación y la negación; por ejemplo, "Zeid está sentado„, "Zeid no está sentado„, se oponen entre sí "sentado„ y "no sentado„. La diferencia que hay entre la afirmación y la negación y los demás opuestos es que en la afirmación [pág. 68] y la negación es preciso que cada una de ambas sea verdadera o falsa, porque cada una de ambas es una oración categórica, mientras que esto no es preciso en los demás opuestos, porque son voces o elocuciones incomplexas o cuya fuerza semántica es la de la elocución incomplexa. Respecto de la oposición por modo

de contrariedad y por modo de privación y hábito, parece que cada uno de los dos opuestos [en ambos modos de oposición], si se predican afirmativamente de un sujeto cualquiera, se distribuirá entre ambos recíprocamente la verdad y la falsedad, lo mismo que ocurre en la afirmación y la negación; así, por ejemplo, tratándose de opuestos contrarios: "Sócrates está enfermo„, "Sócrates está sano„. Parece [decimos] que en este ejemplo uno de los dos opuestos será forzosamente verdadero, y el otro falso, lo mismo que ocurre en esta otra elocución: "Sócrates es sano„, "Sócrates no es sano„. Pero no es la cosa así [como parece], pues en la afirmación y la negación es siempre verdadera una de ellas y falsa la otra, mientras que en los dos opuestos, por modo de contrariedad, no se cumple que sea uno de los dos verdadero y el otro falso, sino cuando existe realmente el sujeto de quien ambos se predica; pues cuando el sujeto no existe, entonces ambos contrarios son falsos juntamente; en efecto, si Sócrates no existe, no es verdad respecto de él ni que está sano, ni que está enfermo. Por lo que respecta a las cosas que se oponen mutuamente por modo de afirmación y de negación, en ellas se distribuye recíprocamente la verdad y la falsedad, tanto si existe el sujeto, como si no existe, pues de Sócrates es verdad que no es sano, igual si existe realmente, como si no existe.

Por lo que toca a los opuestos, por modo de privación y hábito, se necesitan dos condiciones para que sea uno de los dos opuestos verdadero, si el otro es falso: la condición primera es que el sujeto de quien ambos se predican sea real; y la condición segunda consiste en que esto ocurra en el tiempo en que es

natural que uno de los opuestos exista en el sujeto; porque si el sujeto de la vista y de la ceguera no existe realmente, no será verdad respecto de él ni que es vidente, ni que es ciego; igualmente, aunque el sujeto exista en realidad, no será verdad respecto de él ninguno de esos dos atributos opuestos, en el tiempo en el cual dicho sujeto no puede ser calificado aún con ninguno de ambos, porque cuando el feto está todavía en el útero, no se dice de él ni que es [pág. 69] ciego, ni que es vidente; en cambio, la negación es siempre verdadera en estas circunstancias, porque lo que no existe realmente, no es vidente; y asimismo, el que existe realmente, pero que no tiene vista, es verdad respecto de él que no es vidente. Cuando se trata de los opuestos por contrariedad, no es necesario que, cuando uno de los dos exista, exista el otro también, al contrario de lo que pasa en los correlativos, pues de todas las cosas [cabe decir que] si son blancas, no son negras, y si todos los animales son sanos, la enfermedad no existe realmente. Condición de los contrarios es que el sujeto de ambos sea uno solo, como la salud y la enfermedad respecto del cuerpo del animal; la ciencia y la ignorancia respecto del alma del hombre; el negro y el blanco respecto del cuerpo. Los dos contrarios, o están bajo un solo género, como el negro y el blanco, bajo el color, o están bajo dos géneros contrarios, como la justicia y la injusticia, que son mutuamente contrarias, estando la justicia bajo la virtud, y la injusticia bajo el vicio, y siendo la virtud y el vicio dos géneros también contrarios entre sí; o están bajo dos géneros de una misma categoría, como el bien y el mal.

TRATADO DE LA SIGNIFICACIÓN DE LO QUE ES «PER SE», Y DE LO QUE ES «PER ACCIDENS»

Se denomina *ser per se* a cada una de dos cosas en cuya naturaleza estriba el que por ella exista la otra o que ella exista por la otra. Ejemplo: el fuego y la combustión; en la naturaleza del fuego estriba, efectivamente, que por él exista la combustión, y asimismo, en la naturaleza de la combustión estriba que ella exista por el fuego. En casos como éste, el *ser per se* existe en la naturaleza de las dos cosas juntamente; pero a veces el *ser per se* solamente existe en la naturaleza de una de las dos y no más; por ejemplo, la muerte que sigue al degüello: en la naturaleza del degüello estriba, efectivamente, que simultáneamente con él o por él la muerte exista; pero en la naturaleza de la muerte no estriba el que simultáneamente con ella exista el degüello; antes al contrario [pág. 70], la muerte a veces existe sin que exista el degüello. Asimismo en la naturaleza de la fiebre estriba el que simultáneamente con ella exista el pulso alterado y el calor extraordinario; pero no estriba en la naturaleza de estos dos fenómenos, cuando existen, el que simultáneamente con ellos exista la fiebre.

Dirás al *ser per accidens,* cuando no estribe en la naturaleza de una de dos cosas, que ella exista simultáneamente con la otra, o por ella, o junto a ella. Ejemplo: que marche un hombre y la tierra tiemble o un terremoto se produzca; la producción del temblor o del terremoto, efectivamente, no existen por la existencia de la marcha de aquel hombre; o que muera un hombre y se produzca un eclipse, pues la producción

del eclipse acaece únicamente *per accidens,* al acaecer la muerte del hombre. Y esta misma es la condición de todo lo que existe *per accidens*, es decir, que en la naturaleza de una de las dos cosas no estribe el que ella exista simultáneamente con la otra ni tampoco por la otra.

TRATADO DE LA CONEXIÓN NECESARIA

Son entes necesariamente conexos aquellos dos que, existiendo simultáneamente, reclaman por la naturaleza de ambos, o por la de uno de los dos, el existir simultáneamente. Hay, pues, dos clases de entes necesariamente conexos. Una, la de aquellos cuya conexión se llama perfecta, la constituyen dos entes, cada uno de los cuales, sea el que quiera, existe, siempre que existe el otro; como la salida del sol y la existencia del día, puesto que si el sol existe, el día amanece, y si existe el día, es que ya ha aparecido el sol. De estos dos entes necesariamente conexos, dícese que ambos se equiparan mutuamente entre sí en cuanto a la necesaria conexión de la existencia, es decir, que la existencia de cada uno de ambos es simultánea con la existencia del otro. La otra clase de entes necesariamente conexos está constituída por aquellos dos, de los cuales uno sigue en su existencia a la existencia del otro, pero no viceversa, es decir, no sigue éste a la existencia de aquél; así, por ejemplo, el animal y el hombre, pues si existe el hombre existe el animal; en cambio, si existe el animal, no es consecuencia de conexión necesaria el que exista el hombre; luego la existencia del animal sigue necesariamente a

la del hombre y no [pág. 71] viceversa; es decir, la existencia del hombre no se sigue de la existencia del animal. Esta misma condición esencial es propia del ser físicamente anterior a otro, pues existe cuando el posterior existe, pero no se sigue necesariamente de la existencia del anterior la existencia del posterior. Y asimismo acaece con muchas causas y efectos, pues siempre que éstos existen, existen también las causas por necesidad; en cambio, muchas causas, aunque existan, no reclaman necesariamente la existencia de los efectos.

La conexión necesaria de que aquí hablamos puede serlo *per se* y *per accidens:* lo es *per se,* cuando en la naturaleza de ambos seres conexos o en la de uno de ellos estriba la conexión; es *per accidens,* cuando la conexión acaece casualmente, v. gr., la venida de Zeid y la marcha de Amrú. La que lo es *per se,* cabe que sea conexión propia de los dos seres conexos continuamente, es decir, en todos los momentos, y cabe que sólo lo sea en la mayoría de los casos; como la existencia de las canas en la edad de la vejez y la existencia del temperamento cálido seco en la edad de la juventud, pues aquello acaece en la mayoría de los casos y esto ocurre en la mayoría de las personas. De los seres conexos que se equiparan mutuamente entre sí en cuanto a la necesaria conexión de la existencia, es forzoso afirmar que cada uno de ambos coexiste con su compañero y deja de existir por razón de la desaparición de aquél. En cambio, cuando se trata de los que no tienen entre sí esa equivalencia mutua en cuanto a la conexión necesaria de la existencia, es forzoso concluír que el anterior de ellos por naturaleza existe al tiempo de existir el otro, y el otro deja de existir al

tiempo de dejar de existir el que es primero por naturaleza, puesto que el animal, v. gr., cuando deja de existir, deja también de existir el hombre; en cambio, cuando existe el hombre, existe el animal.

TRATADO DE LA CONTRADICCIÓN MUTUA

Las cosas mutuamente contradictorias son aquellas de las cuales, cuando una existe, la otra deja de existir. La mutua contradicción es, pues, lo contrario de la mutua conexión: en esta última el ser exige forzosamente la existencia del ser y no otra cosa; en cambio, en la mutua contradicción, el ser exige por fuerza y únicamente el no-ser, y el no-ser exige el ser. Son, pues, cosas mutuamente contradictorias aquellas cosas mutuamente opuestas que ya mencionamos [pág. 72], cuando en ellas se cumplen las condiciones en cuya virtud, siempre que es verdadera una de las dos opuestas, forzosamente ha de ser falsa la otra. Ya dijimos cómo es eso.

Los silogismos condicionales copulativos se componen de cosas mutuamente conexas, y los silogismos condicionales disyuntivos se componen de cosas mutuamente contradictorias, según se evidenciará más adelante, si Dios quiere.

TRATADO DE LA IDEA DE LO ANTERIOR Y LO POSTERIOR

Se dice que una cosa es anterior a otra en cinco sentidos: 1.° Anterior por el *tiempo,* como cuando decimos que esto es más viejo que esto otro y de más

edad; de lo más viejo se dice que es anterior, por razón del tiempo, respecto de lo que es inferior en edad. Hay que distinguir entre lo que es anterior *por* el tiempo y lo que es anterior *en* el tiempo; lo anterior por el tiempo es una cosa distinta del tiempo, y lo anterior en el tiempo es el tiempo mismo. 2.° Anterior por la *naturaleza* es una de dos cosas que, cuando desaparece, desaparece la otra, y cuando esta otra existe, existe también aquélla; la cosa, por cuya desaparición desaparece la otra, se dice que es anterior a ésta por la naturaleza; tal es la condición del uno y del dos: el uno es anterior por naturaleza al dos, pues cuando el uno desaparece, el dos desaparece también, y cuando el dos existe, existe el uno necesariamente; tal es también la condición del animal junto con el hombre: el animal es anterior por naturaleza al hombre, pues que si desaparece, desaparece el hombre; y asimismo ocurre con las partes respecto del todo y con el elemento respecto de la cosa de la cual es elemento. 3.° Anterior por *excelencia y nobleza:* de lo que es más excelente dícese que es anterior a lo que está bajo él en excelencia; esto se verifica a veces en un mismo arte y a veces en dos artes, como, por ejemplo, cuando decimos que [pág. 73] Galeno, en el arte de la Medicina, es anterior o primero respecto de Empédocles, o que Aristóteles es primero, en la Filosofía, respecto de Platón, o como cuando decimos que Aristóteles es anterior, por razón de la excelencia, respecto de Galeno, a causa de ser Aristóteles un filósofo y Galeno un médico y de que la Filosofía es más noble que la Medicina. 4.° Anterior por *orden*, es decir, por relación a una cierta cosa determinada: el objeto más próximo a aquel límite o cosa determinada, se dice

que es anterior a otra cosa, como cuando decimos que Zeid es anterior y Amrú posterior por relación al lugar que ocupan, más o menos próximo al rey, en la cámara regia, puesto que Zeid está más próximo al rey que Amrú. 5.° También la *causa* se denomina anterior [respecto del efecto]. Tal ocurre cuando dos cosas se equiparan mutuamente entre sí, en cuanto a la necesaria conexión de la existencia, como la salida del sol y la existencia del día, pues de la salida del sol se dice que es anterior respecto de la existencia del día, en cuanto que es su causa, y la existencia del día es posterior [porque es su efecto]. Estos son los sentidos corrientes en que se dice [que una cosa es] anterior y posterior.

TRATADO DE LA IDEA DE SIMULTANEIDAD

Dícese *simul in tempore* respecto de dos cosas, cuando existen éstas en un mismo tiempo, sea pasado, presente o futuro. Este es el sentido más propio de todos los que tiene la idea de simultaneidad.

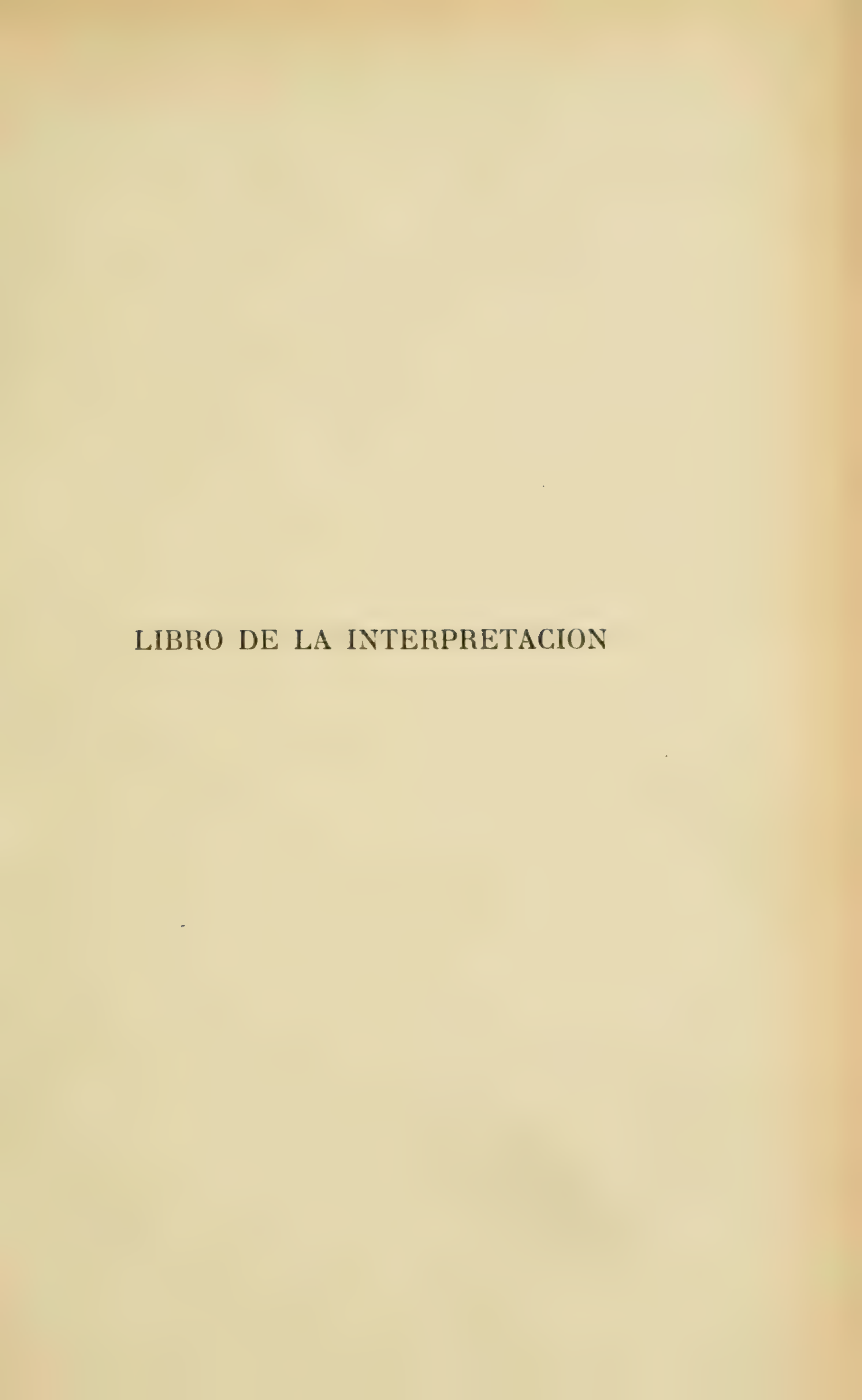
Dícese *simul in natura*, cuando la existencia de dos cosas se da juntamente, como el doble y la mitad, pues ambos existen juntamente por naturaleza, es decir, que en la naturaleza de cada uno de ambos está el existir con su compañero. Asimismo se dice que existen *simul in natura* las especies divididas [de un mismo género]; por ejemplo, el cuerpo se divide en vegetativo y no vegetativo; estas dos especies, en que se divide el cuerpo, dícese que existen *simul in natura*. Lo mismo ocurre con la división del animal [pág. 74], en animal que anda, animal que nada y animal que

vuela; estas tres especies se dice que existen *simul*, porque ninguna de ellas es anterior ni posterior respecto de otra.

Dícese *simul in loco* respecto de dos cosas que existen en un solo lugar, y este es el sentido menos verosímil de todos los que tiene la idea de simultaneidad, exceptuada, claro está, la opinión de los que crean posible que dos cuerpos existan en un mismo lugar.

Estas son las acepciones varias en que se emplea la palabra *simul*.

Aquí termina el libro de las *Categorías*. Alabado sea Dios.



LIBRO DE LA INTERPRETACION

Es [pág. 77] el conocido con el [título] de Libro Περὶ ἑρμηνείας, es decir, de las voces compuestas.

Decimos que las voces con las cuales se habla significan primeramente las ideas que existen en el alma, y las letras que se escriben significan primeramente aquellas voces. Así como los caracteres que se escriben no son unos mismos para todos los pueblos, así también las voces significadas por las letras no son unas mismas para todos ellos. Que esto es así realmente, aparece por la diferencia que hay entre las distintas lenguas y las distintas escrituras. En cambio, las ideas significadas por aquellas voces, es decir, los inteligibles que en el alma existen, son unas y las mismas para todos los pueblos, como también lo son, sin diferencia alguna, las cosas reales existentes fuera del alma, de las que son semblanzas o imágenes los inteligibles.

Así como de estos inteligibles, cuando se toman como conceptos aislados, no cabe predicar la verdad ni la falsedad, pero cuando se asocian unos a otros se les califica ya entonces de verdaderos o falsos, así también las voces, cuando se las toma como significativas de ideas aisladas, no pueden ser calificadas de verdaderas o falsas; mas cuando significan ideas compuestas, ya se las califica de tales. En este sentido, pues, las voces se corresponden con las ideas. Ejemplo de esto:

cuando decimos *blanco* y *negro*, y concebimos las ideas de ambas voces, no cabe atribuirles ni la verdad ni la falsedad; mas cuando decimos *existe* o *no existe,* entonces ya es posible que haya verdad o falsedad. Asimismo, si decimos *cabra montés* y *ave fénix,* solamente será verdadero o falso [pág. 78] en el caso que digamos que existen o que no existen; luego la verdad y la falsedad se dan tan sólo con la afirmación y la negación, y la afirmación y la negación se dan tan sólo con las elocuciones compuestas.

TRATADO DEL NOMBRE

El nombre es la palabra que significa por convención una idea, despojada de [la categoría del] tiempo, sin que una de las partes de ella [de la palabra] signifique *per se* [idea alguna], es más: si algo significa, lo es *per accidens.* Por *convención* entendemos el pacto o acuerdo [mutuo entre los hombres acerca del significado de las palabras]. Decimos por *convención*, sólo porque, según anteriormente se insinuó, las voces del animal significan por naturaleza. Decimos que significa una *idea despojada de [la categoría del] tiempo,* porque el verbo (que es la *acción*), significa una idea también, pero asociada con [la categoría del] tiempo; de modo que la frase *despojada del tiempo* es la diferencia que distingue al verbo del nombre. Decimos *sin que una de las partes de la palabra signifique cosa alguna*, para distinguir a los nombres compuestos (como, por ejemplo, *Imru-el cáis* y *Ábd-el mélic)* de la elocución, pues en la elocución cada una de sus partes significa algo, mientras que en estos nombres compues-

tos ninguna de sus partes significa. De modo que la parte de los nombres compuestos y la parte del nombre simple convienen en no significar cosa alguna. Decimos *per se*, porque a veces acaece casualmente que un hombre sea *siervo del rey* y se llame *Abdelmélic*, y entonces sí que significa una parte de su nombre una idea, pero por casualidad, no porque el valor etimológico del nombre lo exija; y por eso decimos que *si algo significa, lo es per accidens.*

El nombre puede ser *determinado* e *indeterminado*. Ejemplo de determinado: "animal„, "hombre„, "sabio„ e "ignorante„, y en suma, los nombres de los hábitos. Son indeterminados estos mismos nombres, cuando a ellos se asocia la partícula negativa [pág. 79] y se dice: "no-animal„, "no-hombre„, "no-sabio„, "no-ignorante„. Esta partícula "no„ equivale a la negación, de modo que el conjunto [constituído por los dos elementos] del nombre indeterminado hace las veces del nombre determinado: es como si tú llamases a una cosa con el nombre de *no-animal* o *no-hombre*, a la manera que llamas a otra cualquiera *animal*.

El nombre puede ser *declinado* e *indeclinado*. Con estas dos denominaciones quiero significar algo que a continuación explicaré: el nombre, según dicen los gramáticos, exige, en su primitiva acepción, algo, pues los gramáticos árabes unas veces dicen que exige el nominativo, o que exige en su primitiva acepción ser *incoativo* [sujeto], y después de esto le sobreviene el ser empleado en otra forma, por ejemplo, en acusativo, o en genitivo, o usado en anexión, o en cualquiera otra de las alteraciones corrientes. Cuando se le emplea según lo que exige su primitiva acepción, se dice que es indeclinado, y cuando se le traslada de

esta forma, se le dice declinado. El signo del indeclinado estriba en que, cuando a él anexionas el verbo *fué*, o el verbo *existió*, o el verbo *vino a ser,* u otro semejante a éstos, resulta del conjunto una proposición; y cuando estos verbos se anexionan al nombre declinado, no resulta de ella proposición alguna. El nombre indeclinado se llama *recto*, y el nombre declinado se llama *oblicuo*.

TRATADO DEL VERBO
QUE ES LO QUE LOS GRAMÁTICOS LLAMAN LA ACCIÓN

El verbo es la palabra que significa una idea y el tiempo determinado, asociado con aquella idea, sin que una de las partes de ella [de la palabra] signifique tampoco *per se* [idea alguna]. El tiempo determinado es el que se limita por el pasado, el presente y el futuro. El verbo especialmente es siempre una enunciación o atributo, y no un sujeto o cosa de la cual algo se enuncia; por eso el verbo significa siempre una idea cuyo valor consiste en predicarse de otra cosa, y por eso también se dice que el verbo implica en su significación un sujeto del cual se predique la idea significada por él [por el verbo].

El verbo [pág. 80], o es *per se* una enunciación, o es cópula de una enunciación con la cosa de la que se enuncia, v. gr., "Zeid es sano„, "Zeid es sabio„.

La diferencia entre el nombre y el verbo está en que éste significa el tiempo, pues cuando decimos *salud*, que es nombre, y decimos *está sano*, que es un verbo, cada una de ambas elocuciones expresa la idea [mis-

ma], sólo que el verbo expresa además el tiempo en el cual aquella idea existe.

El verbo puede ser también *determinado* e *indeterminado*, y en esto el verbo es semejante al nombre, por lo cual no hay para qué repetir el ejemplo; pero esta especie de verbo no se encuentra en la lengua árabe; en cambio, el nombre indeterminado se emplea a veces, aunque raramente y muy poco.

El verbo puede ser *declinado* e *indeclinado;* este último es el que se llama absolutamente verbo, es decir, el que expresa el tiempo presente; el declinado es el que expresa el pasado y el futuro.

El verbo se asemeja al nombre en que cada uno de ambos expresan una idea que puede ser concebida ella sola *per se* y que satisface al espíritu del que la oye; pero no se comprende, después de eso, si tal idea existe o no existe realmente. Sin embargo, eso no ocurre sino cuando estos verbos son atributivos *per se*, pues la cosa ocurre de muy distinta manera cuando los verbos son copulativos y partes [por lo tanto] del predicado.

Este es el tratado del nombre y del verbo, y de sus clases.

TRATADO DE LA FRASE

La frase es la elocución en la cual una de sus partes expresa una idea aislada; v. gr., cuando decimos "el hombre [es] animal„; en efecto, la palabra *hombre*, que es una [pág. 81] de las dos partes de esta frase, expresa una idea aislada, y asimismo la palabra *animal* expresa también una idea. Este inciso de la definición

de frase "en la cual una de sus partes expresa„ es la diferencia que distingue a la frase respecto de la palabra aislada, pues en esta última ninguna de sus partes expresa cosa alguna, según dijimos; y el nombre compuesto, si algo significa [cada una de sus partes], es *per accidens*.

Las partes de la frase, según dijimos, sólo expresan algo por convención, y asimismo la frase entera tampoco expresa algo, sino por convención; de modo que nada de la frase expresa algo por naturaleza, puesto que la correspondencia de las palabras con las ideas, tanto si las palabras están aisladas como si están asociadas, no depende de la naturaleza en modo alguno, y únicamente depende del pacto o mutuo acuerdo para la mutua comprensión [entre los hombres]. Sin embargo, no es imposible que haya quienes piensen que los hombres no poseemos libre disposición acerca del valor significativo de las palabras y que no existe convención alguna, sino que lo que de ellas entendemos, lo entendemos por naturaleza.

La frase puede ser *perfecta* e *imperfecta*. La perfecta puede ser *categórica* o *enunciativa* y no *categórica*, como el mandato, la prohibición y la invitación. En este lugar solamente nos proponemos tratar de la frase categórica o enunciativa; de las frases imperfectas, como las definiciones, descripciones y otras semejantes, reservaremos el estudio para el libro de la *definición* que forma parte del libro de la *demostración apodíctica*.

La frase categórica es aquella de la que cabe decir que es verdadera o falsa. Es de dos clases: *simple* y *compuesta*. La simple es la que consta de un solo predicado y un solo sujeto, y se divide en *afirmativa* y

negativa. La categórica no simple es la que consta de más de un solo sujeto o más de un solo predicado. La proposición categórica es *una*, solamente cuando el sujeto es en ella uno solo y el predicado uno solo; es *múltiple*, cuando el sujeto en ella, o el predicado, o ambos a la vez, son más de uno solo. El sujeto será *uno* solo y el predicado será *uno* solo, únicamente por razón de la idea, no por razón de la palabra, pues aunque la palabra sea una, si significa ideas varias, el número de las proposiciones se contará [pág. 82] por el número de las ideas expresadas por aquella palabra, y esto, tanto si se trata del sujeto, como si se trata del predicado, como si se trata de ambos a la vez. Los nombres unívocos, usados como sujeto o como predicado, son *unos*, así como los nombres homónimos expresan ideas múltiples; en cambio los nombres sinónimos, aunque sean varios, se dicen de una sola idea, y, por tanto, las proposiciones en que éstos entran, constituyen [cada una de ellas] una sola proposición.

La proposición *hipotética* es la que consta de dos proposiciones categóricas. Será *una* y simple, cuando cada una de sus dos partes sean una proposición simple y la partícula copulativa que las une sea también una. Será *múltiple*, cuando las proposiciones categóricas, que son partes suyas, sean múltiples, o la cópula sea más de una.

La proposición categórica consta de sujeto y predicado, v. gr.: "el hombre es animal„; "todo hombre anda„. En esta proposición, el predicado puede estar unido con el sujeto por sí mismo, sin necesidad de una partícula copulativa; tal ocurre cuando el predicado es un verbo. Pero también puede necesitar de una partícula de cópula; tal ocurre cuando el predica-

do es un nombre. Y esto es así, porque existiendo entonces un predicado y un sujeto y habiendo entre ambos una cierta relación, necesitamos expresar la relación con una partícula, que es la partícula copulativa o algo que haga sus veces y ocupe su lugar, v. gr.: el verbo *es*, *vino a ser*, etc.; y así dirás: "Zeid es animal„; esta partícula, es decir, la partícula de la relación, a veces se emplea explícita, pero la mayor parte de las veces está oculta (1).

La proposición hipotética consta de dos proposiciones categóricas, como v. gr.: "si sale el sol, ya es de día„. Esta es una proposición hipotética, compuesta de "si sale el sol„ y de "es de día„. "Sale el sol„ es una proposición categórica, e igualmente [pág. 83] "es de día„ es otra proposición categórica también. La primera llevaba delante la partícula condicional *si*, y la segunda, la partícula copulativa *ya*. Se le llama hipotética o condicional, porque lleva consigo una partícula condicional.

Ya hemos dicho cómo es una proposición simple o una, y cómo es múltiple o más de una.

La proposición es una elocución en la cual se juzga una cosa respecto de otra. Divídese en *afirmativa* y *negativa*. La afirmación es el juicio de la existencia de una cosa respecto de otra, como, por ejemplo, "el hombre es animal„. La negación es el juicio de la no exis-

(1) Esta circunstancia es aplicable sólo a la lengua árabe, en la que las proposiciones de verbo *ser* atributivo se construyen, la mayor parte de las veces, sin el verbo *ser* explícito. Véase la nota (1) de la página 55. Esta misma advertencia hay que tener presente en toda la doctrina que sigue acerca de los elementos de la proposición hipotética, cuya sintaxis en árabe es algo diferente de la de la lengua griega y de las neo-latinas.

tencia de una cosa respecto de otra, como, por ejemplo, "el hombre no es piedra„. Siendo como es posible que, al enunciar de palabra las ideas de nuestro espíritu, juzguemos que lo que existe fuera del alma no existe, que lo que no existe existe, que lo que existe existe, y que lo que no existe no existe, y pudiendo ser todos estos juicios, ya absolutos, ya relativos a un tiempo determinado, podrá siempre acaecer que alguien niegue lo que uno afirme, y que alguien afirme todo lo que otro niegue; de donde resulta que enfrente de toda afirmación hay una negación opuesta, y enfrente de toda negación una afirmación que se le opone. Esto, por lo que toca a la negación y la afirmación, en cuanto existentes en el alma, pues fuera del alma las cosas son en sí mismas o afirmables o negables [solamente]. La negación y la afirmación son mutuamente opuestas, realmente sólo cuando entre la proposición afirmativa y la negativa no hay más diferencia que la partícula de la negación, y no más, lo cual acaece cuando en ambas proposiciones se cumplen perfectamente las condiciones de la contradicción, según se explicará, si Dios quiere.

El sujeto en las proposiciones o lo son cosas singulares o cosas universales. Ya dijimos qué es el individuo y qué el universal. El universal, o se determina mediante algún signo, o no se determina con signo alguno. El que se determina con algún signo, o se determina con un signo universal, o con un signo particular. El signo universal en la afirmación es *todo*, v. gr., "todo hombre es animal„; en la negación es *ninguno*, v. gr., "ningún hombre es piedra„. El signo particular en la afirmación es *alguno*, v. gr., "algún hombre es escribiente„ [pág. 84]; en la negación tiene

dos formas: "algún hombre no es escribiente„ o "no todo hombre es escribiente„. Cuando el significado es universal y no está determinado por signo alguno, ni particular ni universal, entonces es *indefinida*. Por consiguiente, según esta consideración, las proposiciones serán: *singulares*, *universales*, *particulares* e *indefinidas*, y cada una de ellas *afirmativa* o *negativa*. Citemos ejemplos de cada una de ellas:

«Zeid es escribiente.»	Singular afirmativa.
«Zeid no es escribiente.»	Singular negativa.
«Todo hombre es animal.»	Universal afirmativa.
«Ningún hombre es piedra.»	Universal negativa.
«Algún hombre es blanco.»	Particular afirmativa.
«Algún hombre no es blanco.»	Particular negativa.
«El hombre es blanco.»	Afirmativa indefinida.
«El hombre no es blanco.»	Indefinida negativa.

Estas proposiciones, desde este punto de vista, son ocho: cuatro afirmativas y cuatro negativas. La negación y la afirmación se denomina *cualidad* de la proposición; y lo denotado por el signo *todo* o *alguno* se denomina *cantidad* de la proposición.

ARTÍCULO

La proposición afirmativa y la negativa pueden ser opuestas y no opuestas entre sí, y por *oposición* se entiende que cuando una de las dos sea verdadera, la otra sea necesariamente falsa. Esto ocurrirá tan sólo cuando se cumplan ciertas condiciones: una de ellas es que la idea del sujeto en una de las dos proposiciones sea la misma idea del sujeto en la otra; y también asimismo la idea del predicado. También es preciso que la condición supuesta [pág. 85] en una de las dos proposi-

ciones, es decir, potencia, acto, tiempo, lugar, parte, todo, modo, estado, etc., sea condicionada idénticamente en la otra proposición.

En efecto, si ambas proposiciones se distinguen entre sí por razón del sujeto, v. gr., "el hombre es animal„, "la piedra no es animal„, no serán mutuamente opuestas. Igualmente si el predicado no es uno mismo, v. gr., "el hombre es animal„, "el hombre no es piedra„. Asimismo, si en una de las dos proposiciones se supone un tiempo determinado y la otra se toma como indefinida, es decir, sin tiempo, o se supone en ella otro tiempo, v. gr., "Zeid ayer fué viajero„, "Zeid no fué viajero„ o "Zeid no es ahora viajero„. Asimismo, en el caso de que se suponga en una de las dos proposiciones el lugar, y en la otra no se suponga el mismo lugar. Igualmente cuando digas "Zeid es escribiente„, "Zeid no es escribiente„, pero queriendo significar en la primera *escribiente en potencia*, y en la segunda *no es escribiente en acto*; estas dos proposiciones no serán opuestas, hasta tanto que no sean iguales en la condición de la potencia y el acto. Lo mismo sucederá si supones en una de ellas una parte y no la supones en la otra, o si supones en ella otra parte: tampoco entonces serán mutuamente opuestas, v. gr., "Zeid toca el laúd„, "Zeid no toca el laúd„, queriendo decir que lo toca con la mano y no lo toca con el pie. O bien cuando supongas un determinado modo de ser, como si dices: "Zeid toca„, "Zeid no toca„, queriendo decir que toca el laúd y no toca el tambor. En resumen, como ya hemos dicho, solamente serán opuestas entre sí, cuando no se diferencien sino por ser una de las dos afirmativa y la otra negativa.

ARTÍCULO

Las proposiciones *opuestas* son de seis clases, por razón de la singularidad, la indeterminación, la universalidad, la particularidad, la afirmacion y la negación. Dos proposiciones singulares, afirmativa y negativa: "Zeid es escribiente„, "Zeid no es escribiente„. Dos proposiciones contrarias [pág. 86], afirmativa universal y negativa universal: "todo hombre es animal„, "ningún hombre es animal„. Dos proposiciones subcontrarias, afirmativa particular y negativa particular: "algún hombre es blanco„, "algún hombre no es blanco„ o "no todo hombre es blanco„. Dos proposiciones contradictorias, afirmativa universal y negativa particular: "todo hombre es animal„, "algún hombre no es animal„. Otro modo de las dos contradictorias está constituído por afirmativa particular y negativa universal: "algún hombre es animal„, "ningún hombre es animal„; las proposiciones contradictorias son, pues, de dos modos. Dos proposiciones indefinidas, afirmativa indefinida y negativa indefinida: "el hombre es animal„, "el hombre no es animal„. Por consiguiente, las proposiciones, según esta enumeracion, son: singular, contraria, subcontraria, contradictoria (esta última de dos modos) [e indefinida]; luego todas ellas son seis.

Expongamos ahora cuáles de estas proposiciones se distribuyen la verdad y la falsedad equitativamente, y cuáles no, en toda clase de asuntos y materias.

El predicado en la proposición no puede menos de ser, o de existencia contingente respecto del sujeto (y entonces se dice que es de materia contingente), o de

existencia necesaria (y entonces se llama de materia necesaria), o de existencia imposible (y entonces se llama de materia imposible).

Cada una de las especies de las proposiciones opuestas, o se oponen en materia contingente, o en materia necesaria, o en materia imposible. Las proposiciones singulares, opuestas en materia necesaria, se distribuyen equitativamente la verdad y la falsedad. Así, por ejemplo: "Zeid es hombre„, "Zeid no es hombre„. El predicado en esta proposición, es decir, "hombre„, es necesario respecto del sujeto que es "Zeid„. De modo que la afirmativa de estas dos proposiciones es verdadera y la negativa falsa. Esto mismo sucede en materia imposible, sólo que entonces la negativa es la verdadera y la afirmativa es la falsa; v. gr., "Zeid es piedra„, "Zeid no es piedra„.

Por lo que toca al modo de ser de estas dos proposiciones en materia contingente, como cuando decimos "Zeid sale„, "Zeid no sale„, si se trata de algo de esta materia contingente que exista en el tiempo presente o en el tiempo [pág. 87] pasado, como si decimos "sale ahora„ o "salió en lo pasado„, cabe que afirmemos, respecto de las proposiciones opuestas empleadas en esta materia contingente y de este modo, que ambas se distribuyen equitativamente la verdad y la falsedad; es decir, que una de las dos sea verdadera y la otra falsa, y eso tanto la afirmativa como la negativa, es decir, que una de las dos cosas ha tenido que suceder forzosamente, o el salir o el no salir. En cambio, en la materia contingente, en el tiempo futuro, ya es cosa discutible. Porque si bien en ambas proposiciones se distribuye también forzosamente la verdad y la falsedad, no es porque la verdadera haya

de ser la afirmación o la negación determinadamente, es decir, que haya de ser la verdadera precisamente que "Zeid saldrá„ o precisamente que "Zeid no saldrá„, sino tan sólo que la verdad o la falsedad se distribuyen en ambas proposiciones en el sentido de que una de ambas será por fuerza verdadera indeterminadamente y la otra falsa forzosamente también, pero también de manera indeterminada, es decir, sea cualquiera de las dos. Y esto es así, porque si una de las dos se afirmase determinadamente y la otra se negase de manera también determinada y por fuerza, lo necesario y lo contingente tendrían un mismo sentido y la naturaleza propia de lo contingente desaparecería. En este problema de la conexión íntima de lo contingente con lo necesario o de la diferencia entre ambos, hay muchos puntos oscuros; y ambas soluciones se prestan a consecuencias absurdas. Y, en suma, para demostrar cuál sea la naturaleza propia de lo contingente, se necesitan razonamientos más prolijos.

Las proposiciones contrarias opuestas entre sí son aquellas cuyo sujeto lleva anejo un signo universal, por ejemplo: "todo hombre es animal„, "ningún hombre es animal„. Ambas se dividen entre sí la verdad y la falsedad en la materia necesaria y en la imposible; pero en la materia necesaria, la verdadera es la afirmativa, y la falsa, la negativa; en cambio, en la materia imposible, la verdadera es la negativa, y la falsa es la afirmativa; en la materia contingente las dos son juntamente falsas. Ejemplo de las opuestas contrarias en materia necesaria: "todo hombre es animal„, "ningún hombre es animal„. Ejemplo de las opuestas contrarias en la materia imposible: "todo hombre es piedra„, "ningún hombre es piedra„. Ejemplo [pág. 88]

de las opuestas contrarias en la materia contingente: "todo hombre es escribiente„, "ningún hombre es escribiente„.

Las proposiciones contradictorias opuestas se distribuyen mutuamente entre sí la verdad y la falsedad en todas las materias. Ya hemos dicho que son de dos modos: uno de ellos consiste en que la afirmativa sea la universal y la negativa sea la particular. Tomémoslas primeramente en la materia necesaria. Ejemplo: "todo hombre es animal„, "no todo hombre es animal„ o "algún hombre no es animal„. En la materia imposible: "todo hombre es piedra„, "no todo hombre es piedra„ o "algún hombre no es piedra„. En la materia contingente: "todo hombre es escribiente„, "no todo hombre es escribiente„ o "algún hombre no es escribiente„. En todas estas proposiciones opuestas, así concebidas, aparece claro en todas estas materias que si cada una de las dos opuestas es verdadera, la otra es falsa. El otro modo de las contradictorias consiste en que la afirmativa sea la particular y la negativa sea la universal. Ejemplo en la materia necesaria: "algún hombre es animal„, "ningún hombre es animal„. En la materia imposible: "algún hombre es piedra„, "ningún hombre es piedra„. En la materia contingente: "algún hombre es escribiente„, "ningún hombre es escribiente„. Las proposiciones contradictorias de este modo se distribuyen también entre sí la verdad y la falsedad en todas estas materias, como ves.

Las proposiciones subcontrarias, que son aquellas a cuyo sujeto va anejo un signo particular, se distribuyen mutuamente la verdad y la falsedad en la materia necesaria y en la imposible, y son ambas a la vez verdaderas en materia contingente. Ejemplo en la mate-

ria necesaria: "algún hombre es animal„, "algún hombre no es animal„, o no todo hombre es animal„. En la materia imposible: "algún hombre es piedra„, "algún hombre no es piedra„ o "no todo hombre es piedra„. Ejemplo en la materia contingente: "algún hombre es blanco„, "algún hombre no es blanco„ o "no todo hombre es blanco„ [pág. 89].

Las proposiciones indefinidas, que son aquellas que no están condicionadas por signo alguno ni universal ni particular, si se las interpreta como teniendo sentido propio de proposición particular, su manera de ser, en lo que respecta a la verdad o falsedad, es la misma de las subcontrarias; pero si se toma la proposición indefinida en el sentido de generalidad, que es el que evidentemente aparece, y se le interpreta tal y como si estuviese determinada por un signo universal, su manera de ser será la misma de las proposiciones contrarias. Y ya conoces por la explicación anterior cuál es la manera de ser de las contrarias y de las subcontrarias.

ARTÍCULO

Las proposiciones pueden ser *binarias* y *ternarias*. Las binarias son las que constan de predicado y sujeto, siendo el predicado un verbo, y por eso no es necesaria en esta proposición palabra alguna de cópula que una el predicado con el sujeto, como cuando decimos: "Zeid anda„, "el toro juega„. Se le llama binaria, porque consta de dos voces. La ternaria consta de predicado, de sujeto y de una palabra de cópula que une al predicado con el sujeto; y esto sucede

cuando el predicado es un nombre cualquiera; así, por ejemplo, cuando decimos: "Zeid es sabio„, "el animal es vegetativo„. Se le llama ternaria porque consta de tres voces: el predicado, el sujeto y la palabra de la cópula.

En cada una de estas dos proposiciones, la binaria y la ternaria, se introduce a veces una voz que designa la modalidad de la existencia del predicado respecto del sujeto. Esta voz se denomina *modo*, como si decimos que la existencia del predicado es posible respecto del sujeto, o necesaria, o imposible. Ejemplos: "Zeid es posible que sea justo„, o "Zeid es necesario que sea justo„, o "Zeid es imposible que sea justo„. Estas voces, que tienen esta significación, son las que se denominan *modos*, y a veces se emplean otras voces que hacen el oficio y desempeñan el papel de éstas, tales como *es probable que, parece bien que, conviene que, es admisible que, no conviene que,* y otras [página 90] semejantes a éstas, o derivadas de ellas. Todas estas proposiciones pueden ser afirmativas y negativas, dotadas de signos y privadas de ellos.

Conviene que aprendas dónde debes colocar la partícula de la negación en las proposiciones negativas de estas proposiciones citadas. Decimos, pues, que en las dotadas de signos debe colocarse junto con el signo, sea binaria la proposición o ternaria. Ejemplo de la binaria: "todo hombre anda„. Su contradictoria será: "no todo hombre anda„. Su contraria: "ningún hombre anda„. Ejemplo de la ternaria: "todo hombre es justo„. Su contradictoria será: "no todo hombre es justo„. Su contraria: "ningún hombre es justo„. Ejemplo de las modales: "todo hombre es posible que sea justo„. Su contradictoria será: "no todo hombre es

posible que sea justo„. Y su contraria: "ningún hombre es posible que sea justo„. Como ves, pues, la partícula de la negación se coloca, en las proposiciones que tienen signo, junto al signo. En la proposición ternaria que no tiene signo, la partícula de la negación se coloca únicamente junto al verbo substantivo. Ejemplo: "el hombre es justo„. Su opuesta será: "el hombre no es justo„. En la proposición cuaternaria, en la cual se menciona el modo y el verbo substantivo, la partícula de la negación se coloca únicamente junto al modo. Ejemplo: "Zeid es posible que sea justo„. Su opuesta será: "Zeid no es posible que sea justo„.

Estas proposiciones, por razón de sus predicados, tienen también una división especial, pues su predicado, o es un nombre determinado que signifique un hábito, y entonces se llama la proposición *positiva;* o es un nombre determinado que signifique una privación, y entonces se llama la proposición *privativa*; o su predicado es un nombre indeterminado, y entonces se llama la proposición *infinita.* Ejemplo de afirmativa positiva: "Zeid es sabio„; ejemplo de negativa positiva: "Zeid no es sabio„; ejemplo de afirmativa privativa: "Zeid es ignorante„; ejemplo de negativa [pág. 91] privativa: "Zeid no es ignorante„; ejemplo de afirmativa infinita: "Zeid es no sabio„; ejemplo de negativa infinita: "Zeid no es no sabio„.

La negativa infinita modal, o es binaria o es ternaria, y asimismo la afirmativa infinita. Esta se produce en la binaria con sólo poner la partícula negativa junto al predicado. En la ternaria, la afirmativa infinita puede ser de uno de tres modos: o poniendo la partícula negativa junto al predicado y no más, o poniéndola junto al verbo substantivo, o poniéndola con el

predicado y el verbo substantivo juntamente. La negativa infinita se produce poniendo la partícula negativa junto al modo y junto al verbo substantivo, o bien junto al predicado, o bien junto al predicado y al verbo substantivo. Ejemplo de afirmativa infinita binaria: "Zeid conviene que no ande„. Su opuesta, la negativa infinita, será: "Zeid no conviene que no ande„. Ejemplo de afirmativa infinita ternaria: "Zeid es posible que sea no justo„, o también "Zeid es posible que no sea justo„, o también "Zeid es posible que no sea no justo„. Sus opuestas, negativas infinitas, serán: "Zeid no es posible que sea no justo„, o bien "Zeid no es posible que no sea justo„, o bien "Zeid no es posible que no sea no justo„. La partícula de la negación, por consiguiente, se coloca siempre junto al modo en la negativa, y se quita del modo en la afirmativa. En las proposiciones indefinidas ocurre lo mismo que en estas proposiciones singulares que preceden.

Por lo que toca a las proposiciones infinitas dotadas de signos, en la afirmativa binaria se ha de poner la partícula de la negación junto al predicado y junto al signo, como si decimos: "no todo hombre es posible que no ande„, o también "ningún hombre es posible que no ande„. En la ternaria, la afirmativa infinita será lo mismo que es en la singular, es decir, poniendo la partícula de la negación, bien con el predicado, bien con el verbo substantivo, bien con ambos a la vez [pág. 92]. Por ejemplo: "todo hombre es posible que sea no justo„, o bien "todo hombre es posible que no sea justo„, o bien "todo hombre es posible que no sea no justo„. La negativa infinita resultará de éstas, colocando la partícula de la negación jun-

to al signo, añadido a la partícula de la negación que existe en la afirmativa opuesta a esta negativa. Y así, dirás en la negativa: "no todo hombre es posible que sea no justo„, o bien "no todo hombre es posible que no sea justo„, o bien "no todo hombre es posible que no sea no justo„. Y si quieres, introducirás la negación universal y dirás: "ningún hombre es posible que no sea no justo„. De modo que la oposición con la negativa universal se hace de análoga manera que la oposición con la negativa particular, y la partícula de la negación, por virtud de la cual se llama a la proposición infinita, ocupa en la negativa el mismo lugar que en la afirmativa opuesta a ella.

El nombre indeterminado puede tener varios sentidos. Uno de ellos consiste en emplear un nombre de hábito al cual se anteponga la partícula de la negación, y entonces significa ya la privación de aquel hábito; de modo que dicha partícula negativa, junto con el nombre del hábito, hace, en cuanto al significado, las veces del nombre de aquella privación. Así, por ejemplo, si decimos "no sabio„, la palabra "no„ es la partícula negativa, la palabra "sabio„ es un nombre de hábito, y "no sabio„ significa lo mismo que significa "ignorante„; "ignorante„ a su vez solamente designa la privación de la ciencia; luego "no sabio„ hace las veces de "ignorante„. Empero esta significación solamente la tiene respecto de aquellas cosas cuya natural condición es que existan en el sujeto, pues nosotros no decimos respecto de la pared que es "no sabia„, porque no es de condición natural de la pared el que en ella exista la ignorancia o que de ella se predique el atributo de "ignorante„. Se toma a veces también el nombre indeterminado para significar

que se quita una cosa de un sujeto, cuando es condición natural de este sujeto el que se le atribuya aquella cosa en un tiempo determinado, o bien cuando es condición natural de la especie o del género de dicho sujeto el poseer aquella cosa. Así se dice del niño que él es imberbe, y lo mismo de la mujer; y del caballo que es irracional. Empléase también el nombre indeterminado en una manera más general, que consiste en designar con él el quitar una cosa de un sujeto real, aunque la condición natural de aquella cosa no sea el existir en modo alguno [pág. 93] en aquel sujeto, como cuando decimos de Dios: "inmortal„, "incorruptible„, y del cielo: "no-ligero„, y "no-pesado„.

La diferencia entre la negación y el nombre infinito estriba en que el nombre infinito se dice solamente de un sujeto real, y en que además se exigen a veces respecto de él otras determinadas condiciones, tales como la de que sea condición natural del sujeto el que en él exista aquella cosa que se le quita. En cambio, en la negación no se necesita nada de esto, pues la negación quita la cosa de un sujeto real o irreal, y tanto si la condición natural de la cosa quitada es el que exista en aquel sujeto, como si no es ésta su condición natural. Y en efecto, de "Sócrates„, por ejemplo, solamente estará bien que digamos que es "no sabio„ (empleando "no-sabio„ como nombre infinito), cuando "Sócrates„ sea real, pues la fuerza significativa de "no-sabio„ es la fuerza significativa de "ignorante„ y no se dice de "Sócrates„ que es "ignorante„ en el momento en que "Sócrates„ no es real; pero si con la frase "Sócrates es no-sabio„ queremos significar la negación, ya entonces está bien la frase, tanto si "Sócrates„ es real como si no lo es, pues una cosa

puede negarse de otra cosa, aunque la cosa de la cual se niega la otra no sea real. Conviene, por tanto, que se examinen bien los casos tópicos en los que es una misma la fuerza significativa de la negación y la de la afirmación infinita. La afirmación infinita tiene la misma fuerza significativa que la negación, solamente en el caso en el que la cosa es negada de un sujeto real y en que, además, es condición natural de aquella cosa negada la inherencia en aquel sujeto, y esto en el momento en que se niega de él. Entonces no hay diferencia alguna entre decir, respecto de la negación que reune estas condiciones, que es negación o que es afirmación infinita. Es muy útil conservar el recuerdo de este tópico, porque se dan muchos casos en el silogismo, en los cuales se debe evitar la negación, porque cuando se coloca la negación en determinados lugares del silogismo, el silogismo no concluye, y, en cambio, cuando se le sustituye por la afirmación infinita, el silogismo concluye. Por eso es preciso que conservemos bien el recuerdo de este tópico y nos ejercitemos en comprenderlo bien, a fin de que no se nos escape y podamos encontrarlo cuando lo necesitemos [pág. 94]. Y el tópico estriba solamente en que sea la fuerza de la afirmación y la de la negación una misma. Así, cuando se nos pregunta acerca de "Sócrates„, siendo Sócrates un sujeto real, y en el momento en que es posible que sea sabio, "¿Sócrates es sabio o no?„, si queremos diremos: "Sócrates es no-sabio„; y si queremos diremos "Sócrates no es sabio„, y la fuerza significativa de la afirmación infinita será, en esta respuesta, la misma que la de la negación. En cambio, si "Sócrates„ no existe realmente, sólo se deberá contestar por medio de la negación,

no por medio de la negación infinita. Y lo mismo en el caso de que "Sócrates„ exista realmente, pero en el momento en el que no es de su condición natural que sea sabio.

Hemos ya tratado de las proposiciones positivas, privativas e infinitas, así afirmativas como negativas, y explicado la oposición acerca de ellas; hemos dicho también cómo debe emplearse la negación en ellas y cuándo es una y la misma la fuerza significativa de la negación y la de la afirmación infinita; también hemos expuesto en cuántos sentidos se emplea el nombre infinito, y antes de todo esto hemos dicho cómo es la oposición entre las proposiciones opuestas, y cómo se distribuyen la verdad y la falsedad las proposiciones afirmativa y negativa.

Conviene ahora que comparemos estas proposiciones entre sí, para que veamos cuáles de ellas son más generales en la verdad y cuáles más restringidas, y asimismo que las comparemos también entre sí en cuanto a la falsedad, para ver igualmente cuáles de ellas son más generales y cuáles más restringidas en la falsedad. Estas proposiciones son las positivas, las privativas y las infinitas. Coloquemos, pues, cada una de estas tres categorías de proposiciones en una línea, comenzando, en la línea primera, por las dos proposiciones positivas, en la línea segunda las dos privativas, y en la línea tercera las dos infinitas. En el principio de la línea primera pondremos la afirmativa

positiva, y detrás de ésta, en la misma línea, la negativa positiva; en el principio de la línea segunda, la negativa privativa, y detrás de ella, en la misma línea, la afirmativa privativa; y en el principio de la línea tercera la negativa infinita, y detrás de ella, en la misma línea, la afirmativa infinita. Dejaremos en cada línea, entre las dos proposiciones, un espacio en blanco, a fin de que no se mezcle la escritura [de las dos proposiciones seguidas] y para que aparezca así claramente [pág. 95] a la vista cada proposición separada. Tomemos este ejemplo, formado de proposiciones indefinidas, en la siguiente forma:

«El hombre es sabio.»	«El hombre no es sabio.»
«El hombre no es ignorante.»	«El hombre es ignorante.»
«El hombre no es no sabio.»	«El hombre es no sabio.»

Es evidente que cada proposición, de las dos que están colocadas en una misma línea, son mutuamente opuestas, es decir, que la afirmativa es opuesta a la negativa, como también es evidente que las proposiciones, colocadas una sobre otra, son, si bien se examinan, consiguientes. En efecto, si la afirmativa positiva, "el hombre es sabio„, es verdadera, la negativa privativa, que está bajo ella, "el hombre no es ignorante„, será también verdadera, porque si es sabio, no es ignorante; luego de la afirmativa positiva se sigue la negativa privativa. Sin embargo, la negativa privativa es más verdadera que la afirmativa positiva, porque la afirmativa positiva sólo es verdadera respec-

to del hombre en el tiempo en que es sabio y no más, mientras que la negativa privativa es verdadera en ese tiempo y en el tiempo de su niñez; de modo que la afirmativa positiva es verdadera en menos casos que la negativa privativa, y ésta lo es en más casos que aquélla. La condición de la negativa infinita, comparada con la afirmativa positiva, es la misma condición que la de la negativa privativa comparada con ésta, porque la fuerza significativa de la negativa positiva y la de la negativa infinita es una misma. Cuando examinamos la condición de ambas proposiciones, en cuanto a la falsedad, quiero decir, la condición de la afirmativa positiva y la condición de la negativa privativa, encontramos que la negativa privativa es falsa en menos casos que la afirmativa positiva que está sobre ella. En efecto, la negativa privativa sólo es falsa respecto del hombre en el tiempo en que éste es sabio y no más; en cambio, la afirmativa positiva es falsa en el tiempo en que es ignorante y en el tiempo de la niñez también. Luego la afirmativa positiva es falsa [pág. 96] en más casos que la negativa privativa, y ésta lo es en menos casos que aquélla. La condición de la negativa infinita, comparada con la afirmativa positiva, bajo esta consideración, es la misma condición de la negativa privativa respecto de ésta.

La mutua relación entre las proposiciones que ocupan los finales de las líneas y que están colocadas unas sobre otras, así en lo que atañe a su mayor o menor verdad y falsedad, como en lo que toca a su mutua consecuencia, es de igual condición que la de las proposiciones anteriores, después de substituír la afirmativa privativa por su pareja, que es la afirmativa positiva, y la negativa positiva por su pareja que es la

negativa privativa; la afirmativa infinita tiene además la misma fuerza semántica que la afirmativa privativa. Estudiando, pues, estas proposiciones diremos que de la afirmativa privativa, es decir, "el hombre es ignorante„, parece seguirse "el hombre no es sabio„, puesto que si es ignorante, no es sabio; sin embargo, la negativa positiva es verdadera en más casos que la afirmativa privativa, porque la afirmativa privativa solamente es verdadera respecto del hombre en el tiempo en el cual le atribuimos la ignorancia y no más; en cambio, si decimos de él "no es sabio„, será verdad en el tiempo en que es ignorante y también en el tiempo de su infancia; luego es verdadera en más casos que la afirmativa privativa, y ésta lo es en menos casos que aquélla. La condición de la afirmativa infita, respecto de la negativa positiva, es la misma de la afirmativa privativa, respecto de esta última. La relación de estas proposiciones, por lo que toca a la falsedad, es ésta: las proposiciones que son verdaderas en menos casos, son falsas en más casos; y las que son verdaderas en más casos, son falsas en menos.

Hemos ya expuesto la condición de estas proposiciones relacionadas entre sí en sentido vertical. Expliquemos ahora la condición de sus relaciones mutuas en sentido diagonal. Y primeramente examinemos esta relación en la afirmativa positiva y en la afirmativa privativa que se le opone diagonalmente. Decimos que ambas son juntamente falsas respecto del niño; sin embargo, si una de las dos acaece que es verdadera, la otra será necesariamente falsa, pues si del hombre es verdad [pág. 97] que es sabio, de él será falso que sea ignorante; y asimismo, si es verdad que es ignorante, será falso que sea sabio; luego lo único

que se sigue aquí necesariamente es: de la verdad de una, la falsedad de otra, y no la verdad de la una de la falsedad de la otra, puesto que cabe que ocurra que ambas sean juntamente falsas, lo cual acaece en el tiempo en el que al hombre no se le atribuye ni la ciencia, ni la ignorancia, es decir, en la niñez. La condición de la afirmativa infinita, que está debajo de la afirmativa privativa, con relación a la afirmativa positiva, es la misma condición que la de la afirmativa privativa con relación a esta última.

La condición de la negativa positiva, con relación a la negativa privativa, que se le opone diagonalmente, es ésta: cada una de ambas proposiciones puede ser falsa cuando lo sea también su compañera, y puede ser verdadera cuando ésta lo sea; sin embargo, si una de las dos es falsa, la otra será verdadera necesariamente. Expliquemos ahora esto, diciendo que si esta proposición "el hombre no es ignorante", es falsa, su opuesta tiene que ser verdadera, es decir, "el hombre es ignorante"; y siendo esta proposición verdadera, su diagonal, que es "el hombre es sabio", tiene que ser falsa; y siendo ésta falsa, su opuesta, que es "el hombre no es sabio", tiene que ser verdadera. Por consiguiente, cuando es falsa la proposición "el hombre no es ignorante", es verdadera la proposición "el hombre no es sabio", que es lo que queríamos demostrar. Con esta demostración se evidencia que cuando la negativa positiva es falsa, la negativa privativa es verdadera; y no se sigue necesariamente que cuando una de las dos sea verdadera, la otra haya de ser falsa, puesto que ambas son juntamente verdaderas respecto del niño. Lo único, pues, que necesariamente se sigue en estas proposiciones es: de la fal-

sedad de la una la verdad de la otra. La condición de la negativa infinita, con relación a la negativa positiva, es la misma que la de la negativa privativa respecto de esta última.

Hemos ya explicado la condición de estas proposiciones indefinidas, comparadas entre sí en sentido vertical y en sentido diagonal. Resta que expongamos la condición de todas las demás proposiciones, es decir, de las singulares, de las contrarias, de las subcontrarias y de los modos de las contradictorias. La condición de todas ellas, comparaoas entre sí en sentido vertical, es la misma que [pág. 98] la de las indefinidas; la diferencia solamente existe, cuando se las compara entre sí en sentido diagonal; pero dejemos esto para el estudioso, fiándolo a su comprensión; y si hubiese alguien [que lo desease] y tuviéramos vagar suficiente para ello, lo añadiremos en este lugar, si Dios quiere.

Cuando se altera el orden de las partes de la proposición, poniendo, v. gr., delante lo que está detrás, o detrás lo que está delante, pero permaneciendo el predicado predicado y el sujeto sujeto, la proposición continúa siendo una sola y la misma; como si decimos: "es el hombre justo„, o "el hombre es justo„, o "es justo el hombre„, pues todas éstas son una sola proposición y su sentido es uno solo y el mismo. Hemos dicho también que la proposición es una sola, cuando es en ella uno solo el sentido del predicado y uno solo el sentido del sujeto, aunque cada uno de ellos esté expresado por varios nombres. En cambio, la proposición será más de una, cuando el predicado o el sujeto o ambos expresen más de una idea. El predicado de la proposición es uno sólo, cuando está ex-

presado por medio de una voz simple, la cual exprese una sola idea, o por una voz compuesta mediante composición *condicional* y *restrictiva*. La voz compuesta mediante composición *condicional*, expresa unas veces una sola idea, v. gr.: "animal racional„ respecto de hombre; otras veces expresa más de una sola idea, v. gr.: "animal blanco„, o "escribiente„, o "geómetra„. La voz compuesta de la que se dice que expresa una sola idea, es aquella cuya composición es *per se;* la voz compuesta de la que se dice que expresa más de una sola idea es aquella cuya composición es *per accidens*. Esta voz, cuya composición es *per accidens*, cuando se la predica de un sujeto cualquiera, parece que, a la manera del nombre homónimo, significa las varias ideas simples de las cuales está compuesta. La proposición cuyo predicado es un nombre de esta condición, significa las varias ideas que en sí implica este nombre compuesto. Y dígase lo mismo si este nombre es el sujeto en la proposición: la proposición será también múltiple y no una sola. En efecto: "Zeid es escribiente blanco„, parece que son dos proposiciones, el predicado de una de las cuales es "escribiente„ y el predicado de la otra "blanco„, como si dijéramos: "Zeid es escribiente„, "Zeid es blanco„ [pág. 99]. Lo que antes dijimos de la composición, que puede ser *per se* y *per accidens*, significa esto que ahora diré: la composición que se dice *per se*, consiste en que en la substancia de estos nombres que se componen y en su naturaleza estriba el que uno de los dos sea restringido por el otro, el cual venga detrás en su ayuda, v. gr., "animal racional„; en la substancia del animal y en su naturaleza estriba el que vaya seguido por racional, en cuanto que es animal. Que-

remos significar por composición *per accidens* aquella en la que no existe esto en su substancia ni en su naturaleza, v. gr., "el escribiente blanco„, "el médico geómetra„; en efecto, no está en la substancia del escribiente el ser blanco, ni en la substancia del médico, en cuanto médico, la geometría. Y esto es lo que queremos significar al decir *per se* y *per accidens*.

TRATADO ACERCA DE LOS MODOS DE LAS PROPOSICIONES

Dijimos ya qué cosa son los modos, cuando explicamos las proposiciones modales. Los primeros modos propios de las cosas reales son tres: necesario, posible y absoluto. Entendemos por modo únicamente la palabra que significa la cualidad de la existencia del predicado respecto del sujeto. En suma, es, o una palabra que significa la necesidad, como cuando decimos: "Zeid necesariamente anda„, o la posibilidad, como si decimos: "Zeid posiblemente anda„, o "es posible que ande„, o una palabra que expresa que "él anda„ sin posibilidad y sin necesidad. Esta última proposición es la que se conoce con el nombre de *existenciativa* o *absoluta*. La proposición que es necesaria en su materia, es distinta de la que es necesaria en su modo, pues cabe que el modo sea necesario y la materia no lo sea. En suma, la materia es cosa distinta del modo, pues nuestra enunciación "el hombre es posible que sea animal„, es posible en su modo y necesaria en su materia, ya que el hombre, por necesidad, es animal. Cabe también que [pág. 100] la materia sea posible y el modo necesario, como si deci-

mos: “el hombre por necesidad anda„, pues el modo es necesario y la materia “anda„ es posible.

De la premisa absoluta, que es la existenciativa, es costumbre corriente el suprimir el modo, puesto que ella es la que expresa la existencia; y así dirá: “el hombre anda„, queriendo decir que anda *in actu*, y la supresión del modo es el signo de esta idea, es decir, de la existencia del predicado respecto del sujeto sin posibilidad y sin necesidad. Puede suceder que el modo sea necesario y la materia necesaria también, v. gr., cuando decimos: “el hombre por necesidad es animal„; “el tres, por necesidad, es un número impar„. Asimismo puede también suceder que el modo sea posible y la materia posible, como si decimos: “el hombre es posible que ande„. Asimismo puede ser la proposición absoluta en su modo y en su materia, como si decimos: “el hombre anda„, cuando anda realmente *in actu;* por cuanto que se ha suprimido la palabra del modo, que es la que expresa el modo, y por cuanto que el hombre anda realmente *in actu*, resulta algo que es ya propio de la naturaleza del ente, que ni es posible ni es necesario, y esto es lo que expresamos con las palabras *ser absoluto*. Quiere esto decir lo siguiente: cuando el predicado no está en manera alguna separado del sujeto, sino inherente a él, decimos del predicado que es necesario; cuando el predicado no existe en el sujeto, pero cabe concebir que exista en lo futuro, o que no exista, decimos de él que es *posible;* y cuando el predicado es de la naturaleza de lo posible y además resulta ahora existente *in actu,* decimos de él que es *ser absoluto*. Este ser es intermedio entre el necesario y el posible: en cuanto que es ser *in actu,* se asemeja al necesario, y en

cuanto que había sido antes no existente y no-ser, y además en lo futuro es posible que exista y no exista, se asemeja al posible. La supresión del modo en la proposición significa únicamente que el predicado tiene esta cualidad respecto del sujeto, es decir, que existe *in actu*. Y a esta proposición se la denomina *absoluta*, solamente porque en ella no se condiciona modo alguno; y se la llama *existenciativa*, porque expresa la existencia sin condicionarla ni con necesidad ni con posibilidad [pág. 101].

Dijimos ya anteriormente cómo es la negación y la afirmación en las proposiciones positivas e infinitas. La negativa posible es cosa distinta de la negativa de lo posible; la negativa posible es la que afirma la posibilidad y niega la existencia, como cuando decimos: "todo hombre es posible que no sea justo„; la negativa de lo posible es la que niega la posibilidad y afirma la existencia, como cuando decimos: "todo hombre no es posible que sea justo„. Asimismo, la negativa de lo necesario es cosa distinta de la negativa necesaria; la negativa de lo necesario es la que quita la necesidad y afirma la existencia, como cuando decimos: "el animal no es de necesidad que ande„; la negativa necesaria es la que afirma la necesidad y niega la existencia, como cuando decimos: "el animal necesariamente no anda„, "cuatro por necesidad no es un número impar„.

Lo necesario, lo posible y lo absoluto pueden tomarse cada uno de ellos en varios sentidos *aequivoce*. En efecto, lo posible puede tomarse en el sentido de lo necesario y también en el sentido de lo absoluto. El verdadero posible es lo que ahora no existe y se concibe que exista y que no exista en cualquier momento del

tiempo futuro que se suponga. Lo necesario se puede tomar en tres sentidos: 1.º, el ser permamente que ni ha cesado ni cesará de existir; de este ser se dice que es de existencia necesaria; 2.º, el ser que existe en el sujeto, mientras este sujeto existe; tales son las propiedades respecto de sus sujetos, pues ellas son de existencia necesaria respeçto del sujeto, mientras éste continúe existiendo; 3.º, el ser que existe en el sujeto, mientras aquél permanezca existiendo en dicho sujeto; tales son los accidentes separables, pues ellos son necesarios en el sujeto, mientras ellos existen, no mientras su sujeto continúe existiendo; v. gr., el estar de pie y el estar sentado. El necesario, verdaderamente tal, es el primero. También lo absoluto se puede tomar en estos mismos sentidos en los que se toma lo necesario; pero el absoluto, verdaderamente tal, es el ser *in actu*, mientras permanece existiendo, que es el que hemos explicado antes de este punto [pág. 102].

TRATADO ACERCA DE LA MUTUA CONSECUENCIA ENTRE LAS PROPOSICIONES MODALES

Puesto que ya hemos hablado acerca de las proposiciones opuestas y hemos dicho cómo y cuándo se da la oposición entre ellas, tratemos ahora de las proposiciones mutuamente consiguientes, limitándonos a un breve resumen, cuyo estudio podrá servir de guía para todas las demás proposiciones, si Dios quiere. Diremos, pues, que "no posible„ significa y es consecuencia de "imposible„; el opuesto de "imposible„ es "no imposible„; lo "no imposible„ o es necesario o es posible. Ahora bien; siendo opuesto a "no posible„

"posible„, y opuesto a "imposible„ "no imposible„, resulta que "posible„ y "no posible„ son consecuencia de "imposible„ y "no imposible„, es decir, que "posible„ sigue a "no imposible„, y "no posible„ sigue a "imposible„; mas lo "imposible„ no es "necesario„; luego lo "no imposible„ es "necesario„. Coloquemos, pues, ahora en este lugar ordenadamente estas proposiciones mutuamente consiguientes, unas debajo de otras, y enfrente de ellas, unas también bajo otras, sus opuestas que parecen ser también mutuamente consiguientes, y examinemos cómo se siguen unas de otras. Esta es su figura:

«Posible es que exista.»	«No es posible que exista.»
«No es imposible que exista.»	«Imposible es que exista.»
«Necesario es que exista.»	«No es necesario que exista.»

Sin embargo, si la proposición "no es necesario que exista„ se siguiese de "no es posible que exista„, la opuesta de "no es necesario que exista„, es decir, "necesario es que exista„, se seguiría de "posible es que exista„, que es la opuesta de "no es posible que exista„. Pero parece que lo que es posible no es necesario; luego si "posible es que exista„ no se sigue de "necesario [pág. 103] es que exista„, se seguirá de su opuesta "no es necesario que exista„. Mas si "no es necesario que exista„ se sigue de "posible es que exista„, también se seguirá "necesario es que exista„ de "no es posible que exista„, lo cual es absurdo, porque de lo que "es necesario que exista„ no se dice que "no

es posible que exista„. Por tanto, bajo este respecto, no está bien que pongamos en este cuadro de las proposiciones consiguientes ninguna de estas dos: "necesario es que exista„ y "no es necesario que exista„. Mejor estará quizá que, en lugar de "necesario es que exista„, pongamos "no es necesario que no exista„, que es la proposición infinita negativa de lo necesario; y asimismo pongamos en lugar de "no es necesario que exista„, "necesario es que no exista„, que es la proposición infinita afirmativa de lo necesario. Y en este caso, la consecuencia de las proposiciones será así: "Posible es que exista„. "No es imposible que exista„. "No es necesario que no exista„. Y las opuestas de estas proposiciones serán también consiguientes entre sí, a saber: "No es posible que exista„. "Imposible es que exista„. "Necesario es que no exista„. Estas proposiciones aparece así evidente, a poco que se reflexione, que son consiguientes.

Examinemos ahora la mutua consecuencia de la proposición infinita en lo necesario, en lo posible y en lo imposible.

«Posible es que no exista.»	«No es posible que no exista.»
«No es necesario que no exista.»	«Necesario es que no exista.»
«No es imposible que no exista.»	«Imposible es que no exista.»

Si examinas estas proposiciones, encontrarás que de "no es posible que no exista„ se sigue forzosamente "imposible es que no exista„; pero "imposible es que no exista„ no se sigue de "necesario es que no exis-

ta„, antes bien aquella proposición es opuesta y contraria a esta última, porque de lo que "es necesario que no exista„ la consecuencia es tan sólo "imposible es que exista„ y no "imposible es que no exista.„ Siendo, pues, esto así, resulta que la consecuencia de "imposible es que no exista„ únicamente es "necesario es que exista„; y siendo así [pág. 104], también es consecuencia de "no es posible que no exista„. Ahora bien; puesto que "necesario es que exista„ se sigue de "no es posible que no exista„, resulta también que "posible es que no exista„ se sigue de "no es necesario que exista„, que es la contradictoria de "necesario es que exista„. Luego las proposiciones consiguientes bajo este respecto aquí lo son de esta manera: "Posible es que no exista„. "No es necesario que exista„. "No es imposible que no exista„. "No es posible que no exista„. "Necesario es que exista„. "Imposible es que no exista„. De modo que en la figura sustituiremos la infinita afirmativa de lo necesario: "necesario es que no exista„, por la positiva afirmativa de lo necesario: "necesario es que exista.„ Y sustituiremos también la infinita negativa de lo necesario, "no es necesario que no exista„, por la positiva negativa de lo necesario, "no es necesario que exista„. Y estas son las proposiciones consiguientes, así infinitas como positivas.

Cuando lo posible se toma aquí en el sentido de *el ser in actu,* o en el sentido de *el ser de existencia necesaria*, según lo que antes se dijo, síguese de él lo necesario, y puede decirse que "lo que es posible que exista es necesario que exista„; y asimismo, de "lo que no es posible„ se sigue "lo que no es necesario„. Mas cuando "lo posible„ se toma en el sentido verdadero y real, que es aquello de lo cual dijimos que no exis-

te en la actualidad y que de él se concibe que en lo futuro exista y también que no exista, entonces ya este posible no es necesario, y cabe, por tanto, que sea verdadero él y su negación respecto de una sola y la misma cosa, v. gr., que sea verdad que "ande„ y "no ande„, es decir, que es posible respecto de él el andar y su privación. Y esto es así, porque la afirmativa y la negativa de este posible no se reparten equitativamente entre sí la verdad y la falsedad, antes bien cabe que ambas sean juntamente verdaderas respecto de una sola cosa. En cambio, la afirmativa y la negativa de lo necesario, que son opuestas entre sí, se distribuyen equitativamente y siempre la verdad y la falsedad, pues de lo que es necesario que sea tal no puede decirse con verdad que no sea necesario que sea tal, antes bien cuando una de las dos proposiciones sea verdadera, la otra será falsa. Y por esto [pág. 105] no es preciso que la afirmativa de lo necesario se siga de la afirmativa de lo posible, porque si la proposición "necesario es que exista„ se siguiese de la proposición "posible es que exista„, y la proposición "no es necesario que exista„ se siguiese de "posible es que no exista„, y fuesen verdaderas respecto de una sola y la misma cosa la afirmativa posible y la negativa posible, también serían verdaderas respecto de una sola y la misma cosa las proposiciones opuestas afirmativa de lo necesario y negativa de lo necesario, y esto es absurdo. Por consiguiente, de lo posible real y verdadero no se sigue lo necesario; si, pues, lo necesario se sigue alguna vez de lo posible, es tan sólo tratándose de lo posible que existe *in actu* o de lo posible en el sentido de lo necesario.



TEXTO ÁRABE

فهرسة الجزء الاول من كتاب
المدخل لصناعة المنطق

يلزم ان تتبع موجبة الواجب موجبة الممكن لانه لو كان قولنا ما هو واجب ان يكون يتبع قولنا ممكن ان يكون ويتبع قولنا ليس واجبا ان يكون ممكن ان لا يكون وكانت الموجبة الممكنة والسالبة الممكنة تصدقان على الشيء الواحد بعينه لكانت موجبة الواجب وسالبة الواجب المتقابلتان تصدقان على الشيء الواحد بعينه وهذا محال فاذا الممكن الحقيقى لا يلزم الواجب ولا يتبعه فان كان [f.° 35] يلزم ويتبع فانما يكون ذلك للممكن الذى بالفعل او الذى بمعنى الضرورى

هكذا فهو لازم ايضا لقولنا ليس ممكنا ان لا يوجد [f.º 34 v.º]
واذا لزم قولنا واجب ان يوجد قولنا ليس ممكنا ان لا يوجد
فيلزم اذا قولنا ممكن ان لا يوجد قولنا ليس واجبا ان يوجد
وهو نقيض قولنا واجب ان يوجد فتكون المتلازمة هاهنا بهذا
الاعتبار هكذا ممكن ان لا يوجد ليس واجبا ان يوجد ليس
ممتنعا ان لا يوجد ليس ممكنا ان لا يوجد واجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد فنبدل فى هذه الصورة موجبة الواجب
المعدولة وهى قولنا واجب ان لا يوجد بموجبة الواجب البسيطة
وهى قولنا واجب ان يوجد ونبدل سالبة الواجب المعدولة وهى
قولنا ليس واجبا ان لا يوجد بسالبة الواجب البسيطة وهى قولنا
ليس واجبا ان يوجد فهذه هى المتلازمات المعدولة منها
والبسائط

واذا اخذ الممكن هاهنا بمعنى الوجود بالفعل او بمعنى
الضرورى الوجود على ما قيل فيه فانه يلزمه ويتبعه الواجب
فيقال ان ما هو ممكن ان يوجد فواجب ان يوجد وما ليس
بممكن يلزمه ويتبعه ما ليس بواجب واما اذا اخذ الممكن على
المعنى الحقيقى وهو الذى قلنا فيه انه الذى ليس بموجود الان
ويتهيا ان يوجد فى المستقبل وان لا يوجد فان هذا الممكن
ليس بواجب وقد يمكن ان يصدق هو وسالبته على الشىء
الواحد بعينه مثل ان يصدق انه يمشى وانه لا يمشى مثل انه
ممكن له المشى وعدمه فـان هـذا الممكن ليست الموجبة
والسالبة منه تقتسمان الصدق والكذب بل قد يصدقان جميعا
على الشىء الواحد وامـا موجبة الواجب وسالبته المتقابلتان
فانهما يقتسمان الصدق والكذب دائما فان ما هو واجب ان
يكون كذا فانه ليس يصدق عليه ان يكون ليس بواجب ان
يكون كذا بل اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى فلذلك ليس

ان يوجد فسيلزم مقابله وهو قولنا ليس واجبا ان يوجد لاكن ان لزم قولنا ليس واجبا ان يوجد قولنا ممكن ان يوجد فسيلزم قولنا واجب ان يوجد قولنا ليس بممكن ان يوجد وهو محال لان ما هو واجب ان يوجد فليس يقال فيه انه ليس بممكن ان يوجد فاذا بهذا الاعتبار فى هذا الموضع لا يصلح ان يوضع فيه من المتلازمات قولنا واجب ان يوجد وليس واجبا ان يوجد ولعله يصلح ان يوضع بدل قولنا واجب ان يوجد قولنا ليس واجبا الا يوجد وهى سالبة الواجب المعدولة ونضع بدل قولنا ليس واجبا ان يوجد قولنا واجب الا يوجد وهى موجبة الواجبة المعدولة فتكون المتلازمة هكذا ممكن ان يوجد ليس ممتنعا ان يوجد ليس واجبا ان لا يوجد وتكون مقابلات هذه ايضا متلازمة وهى قولنا ليس بممكن ان يوجد ممتنع ان يوجد واجب ان لا يوجد فهذه هكذا يظهر منها انها متلازمة بايسر تامل

فلننظر فى المتلازمة المعدولة فى الواجبة منها والممكنة والممتنعة

ممكن ان لا يوجد	ليس ممكنا ان لا يوجد
ليس واجبا ان لا يوجد	واجب ان لا يوجد
ليس ممتنعا ان لا يوجد	ممتنع ان لا يوجد

فاذا نظرت فى هذه وجدت قولنا ليس ممكنا ان لا يوجد يلزمه ويتبعه قولنا ممتنع الا يوجد لاكن قولنا ممتنع الا يوجد لا يلزم قولنا واجب ان لا يوجد بل يقابله ويضاده لان ما هو واجب ان لا يوجد فاللازم له انما هو ممتنع ان يوجد لا قولنا ممتنع ان لا يوجد واذا كان هذا هكذا فاللازم اذا لقولنا ممتنع ان لا يوجد انما هو قولنا واجب ان يوجد واذا كان

القول فى تلازم القضايا ذوات الجهات

واذ قلنا فى القضايا المتقابلة وذكرنا التقابل فيها كيف ومتى يكون فلنذكر الان القضايا المتلازمة ولنورد منها جملة يكون الكلام فيها تنبيها على ما يبقى منها ان شاء الله فنقول ان قولنا غير الممكن يفهم منه الممتنع ويلزمه ومقابل الممتنع ليس بممتنع وما ليس بممتنع فهو اما واجب واما ممكن واذا كان مقابل قولنا غير ممكن هو ممكن ومقابل قولنا ممتنع ليس بممتنع فيكون اذا قولنا ممكن وغير ممكن يلزم قولنا ممتنع وغير ممتنع اعنى انه يلزم الممكن الغير ممتنع ويلزم الغير ممكن الممتنع وما هو ممتنع فليس بواجب فغير الممتنع اذا واجب فلنرتب هذه المتلازمات فى هذا الموضع بعضها تحت بعض ومقابلاتها التى يظن بها انها متلازمات بازائها بعضها تحت بعض ايضا ونتكلم فى وجه تلازمها وهذه هى صورتها

ممكن ان يوجد	ليس بممكن ان يوجد
ليس ممتنعا ان يوجد	ممتنع ان يوجد
واجب ان يوجد	ليس واجبا ان يوجد

[f.º 34] لكن قولنا ليس واجبا ان يوجد ان كان لزم عن قولنا ليس بممكن ان يوجد فسيلزم مقابل قولنا ليس واجبا ان يوجد وهو واجب ان يوجد قولنا ممكن ان يوجد وهو مقابل قولنا ليس بممكن ان يوجد لاكنه يظهر ان ما هو ممكن فليس بواجب فان لم يكن يلزم قولنا ممكن ان يوجد قولنا واجب

وقد قلنا السلب والايجاب كيف يكون فى القضايا البسيطة والمعدولة فيما تقدم فالسالبة الممكنة غير سالبة الممكن وذلك ان السالبة الممكنة هى التى توجب الامكان وتسلب الوجود كقولنا كل انسان يمكن الا يوجد عادلا وسالبة الممكن هى التى تسلب الامكان وتوجب الوجود كقولنا كل انسان لا يمكن ان يوجد عادلا وكذلك سالبة الاضطرار غير السالبة الاضطرارية فان سالبة الاضطرار هى التى ترفع الاضطرار وتوجب الوجود كقولنا الحيوان ليس باضطرار يمشى والسالبة الاضطرارية هى التى توجب الاضطرار وتسلب الوجود كقولنا الحيوان باضطرار ليس يمشى والاربعة بالاضطرار ليست عددا فردا

والضرورى والممكن والمطلق قد يقال [f.° 33 v.°] كل واحد منها باشتراك على معان فان الممكن قد يقال على الضرورى ويقال على المطلق والممكن الحقيقى هو ما ليس بموجود الان ويتهيا فى اى وقت اتفق من الزمان المستقبل ان يوجد وان لا يوجد واما الضرورى فانه يقال على ثلاثة انحاء احدها الموجود الدائم الذى لم يزل ولا يزال فانه هذا يقال فيه ضرورى الوجود والثانى الموجود فى الموضوع ما دام موضوعه موجودا وهذا مثل الخواص لموضوعاتها فانها ضرورية الوجود للموضوع ما دام الموضوع موجودا والثالث الموجود فى الموضوع ما دام هو موجودا فى ذلك الموضوع وذلك كالاعراض المفارقة فانها ضرورية فى الموضوع ما دامت موجودة لا ما دام موضوعها موجودا وذلك مثل القيام والقعود والاضطرار الحقيقى هو الاول والمطلق ايضا يقال على هذه المعانى التى قيل عليها الاضطرارى الا ان المطلق الحقيقى هو الموجود بالفعل ما دام موجودا وهو الذى فسرناه قبل هذا الموضع

المادة ممكنة والجهة ضرورية مثل قولنا الانسان باضطرار يمشى فان الجهة ضرورية والمادة وهى يمشى ممكنة

والمقدمة المطلقة [f.° 33] وهى الوجودية قد جرت العادة ان تحذف منها الجهة وهى التى تدل على الوجود فتقول الانسان يمشى تريد انه يمشى بالفعل وكان حذف الجهة علامة على هذا المعنى اعنى على وجود المحمول للموضوع من غير امكان ولا ضرورة وقد يمكن ان تكون الجهة ضرورية والمادة ايضا ضرورية مثل قولنا الانسان بالضرورة حيوان والثلاثة باضطرار عدد فرد وكذلك يمكن ايضا ان تكون الجهة ممكنة والمادة ممكنة مثل قولنا الانسان يمكن ان يمشى وكذلك تكون مطلقة فى جهتها ومادتها مثل قولنا الانسان يمشى اذا كان ماشيا بالفعل فمن حيث حذفت لفظ الجهة تدل على الجهة ومن حيث كان ماشيا بالفعل كان من طبيعة الموجود الذى ليس بممكن ولا اضطرارى وهذا هو الذى نعنى بالموجود المطلق وذلك ان المحمول اذا لم يفارق الموضوع اصلا وكان ملازما له قلنا فيه انه ضرورى واذا لم يكن موجودا فيه وكان يتهيا ان يوجد له فى المستقبل وان لا يوجد قلنا فيه انه ممكن واذا كان من طبيعة الممكن وحصل الان موجودا بالفعل قلنا فيه انه موجود مطلق وكان هذا الموجود متوسط بين الضرورى والممكن فمن حيث انه موجود بالفعل اشبه الضرورى ومن حيث انه قد كان معدوما وغير موجود وهو ايضا فى المستقبل يمكن ان يوجد وان لا يوجد اشبه الممكن وحذف الجهة فى القضية انما يدل على ان المحمول من الموضوع بهذه الصفة اعنى موجودا بالفعل وانما سميت هذه مطلقة اذ كانت لا تشترك فيها جهة اصلا وسميت وجودية لانها تدل على الوجود غير مشترك فيه لا ضرورة ولا امكان

ابيض ومعنى قولنا فى التركيب انه بالذات وانه بالعرض هذا الذى اقوله وذلك ان التركيب الذى بالذات هو ان يكون فى جوهر هذه الاسماء التى ركبت وفى طباعها ان يقيد احدهما بالاخر وان يردف به مثل الحيوان النـاطق فان فى جوهر الحيوان وفى طباعه ان يردف بالناطق من جهة ما هو حيوان ونعنى بالعرض اذا لم يكن ذلك فى جوهره ولا فى طباعه مثل الكاتب الابيض والطبيب المهندس فانه ليس فى جوهر الكتابة ان يكون ابيض ولا فى جوهر الطبيب من جهة ما هو طبيب الهندسة فهذا هو الذى نعنى بقولنا بالذات وبالعرض

القول فى جهات القضايا

وقد قلنا الجهات ما هى اذا ذكرنا القضايا ذوات الجهات والجهات الاول التى للموجودات ثلاث ضرورية وممكنة ومطلقة والجهة انمـا نعنى بها اللفظة التى تدل على كيفية وجود المحمول للموضوع وهى بالجملة اما لفظة تدل على الضرورة مثل قولنا زيد بالضرورة يمشى واما على الامكان مثل قولنا زيد بامكان يمشى او ممكن ان يمشى او لفظة تدل على انه يمشى من غير امكـان ولا ضرورة وهذه القضية هى الـتـى تعرف بالوجودية وبالمطلقة والقضية التى هى ضرورية فى مادتها غير التى هى ضرورية فى جهـتهـا فانه قد تكون الجهة ضرورية والمادة غير ضرورية وبالجملة قد تخالف المادة الجهة وذلك ان قولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا هى ممكنة فى جهتها ضرورية فى مادتها فان الانسان بالضرورة هو حيوان وقد تكون

المهملة وانما تختلف حال نسبتها اذا قويس بين ما يقع منها على الاقطار فلنترك ذلك للناظر ولنكله الى فهمه وان كان ويقع فراغ زدناه الى هذا الموضع ان شاء الله

واذا بدل ترتيب اجزاء القضية مثل ان يقدم منها متاخر او يتاخر متقدم بعد ان يبقى المحمول محمولا والموضوع موضوعا فانها قضية واحدة بعينها مثل قولنا يوجد الانسان عدلا او الانسان يوجد عدلا او يوجد عدلا الانسان فان هذه كلها قضية واحدة ومعناها معنى واحد وقد قلنا ايضا ان القضية تكون واحدة اذا كان معنى المحمول فيها واحدا وكذلك معنى الموضوع وان دل على كل واحد منهما باسماء كثيرة مترادفة وتكون القضية اكثر من واحدة اذا كان المحمول يدل على اكثر من معنى واحد او الموضوع او كلاهما ومحمول القضية يكون واحدا اذا دل عليه بلفظ مفرد يدل على معنى واحد او بلفظ مركب تركيب اشتراط وتقييد واللفظ المركب تركيب اشتراط [f.º 32 v.º] اما ان يدل على معنى واحد مثل الحيوان الناطق على الانسان او يدل على اكثر من معنى واحد مثل الحيوان الابيض او الكاتب او المهندس وما قيل فيه انه يدل على معنى واحد فهو الذى تركيبه بالذات وما قيل فيه انه يدل على اكثر من معنى واحد فهو الذى تركيبه بالعرض وهذا الذى تركيبه بالعرض يشبه اذا حمل على موضوع ما ان يكون بمنزلة الاسم المشترك يدل على عدة المعانى المفردة التى ركب منها وهذا الاسم الذى بهذه الصفة تكون القضية التى هو محمولها على عدة المعانى التى يتضمنها هذا الاسم المركب وكذلك ان كان موضوعا فى القضية تكون القضية ايضا كثيرة لا واحدة فان قولنا زيد كاتب ابيض يشبه ان يكون قضيتين محمول احداهما كاتب ومحمول الاخرى ابيض كانه قال زيد كاتب زيد

انه عالم كذب عليه انه جاهل وكذلك اذا صدق عليه انه جاهل كذب عليه انه عالم فالذى يلزم هنا انما هو كذب احداهما عن صدق الاخرى لا صدق احداهما عن كذب الاخرى اذ قد يتفق ان تكونا جميعا كاذبتين وذلك فى حين ما لا يتصف الانسان لا بالعلم ولا بالجهل وذلك فى حال الطفولة وحال الموجبة المعدولة التى [f.° 32] تحت الموجبة العدمية من الموجبة البسيطة حال الموجبة العدمية منها

واما حال السالبة البسيطة من السالبة العدمية المقاطرة لها فان كل واحدة منهما قد تكذب حيث تكذب صاحبتها وتصدق حيث تصدق لاكن اذا كذبت احداهما صدقت الاخرى ضرورة فلنبين الان هذا فنقول ان قولنا الانسان ليس يوجد جاهلا هو كاذب واذا كان هذا كذبا فمقابله صادق وهو قولنا الانسان يوجد جاهلا واذا كان هذا صادقا فمقاطره وهو قولنا الانسان يوجد عالما كاذب واذا كان هذا كذبا فمقابله وهو قولنا الانسان ليس يوجد عالما صادق فاذا اذا كذب قولنا الانسان ليس يوجد جاهلا يصدق الانسان ليس يوجد عالما وذلك ما اردنا وبمثل هذا البيان يتبين انه اذا كذبت السالبة البسيطة ان السالبة العدمية صادقة وليس يلزم اذا صدقت احداهما ان تكذب الاخرى اذ كانا جميعا يصدقان على الطفل فالذى يلزم فى هذه انما هو صدق احداهما عن كذب الاخرى وحال السالبة المعدولة من السالبة البسيطة حال السالبة العدمية منها

فقد ذكرنا حال تناسب هذه القضايا المهملة على الاطلاع وعلى الافكار وبقى ان نورد حال جميع القضايا الباقية اعنى الشخصية والمتضادة وما تحت المتضادة وضربى المتناقضة والحال فيما ينتسب منها كلها على الاطلاع كالحال فى هذه

كذبا من السالبة العدمية والسالبة العدمية اخص كذبا منها وحال السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة فى هذه العبرة حال السالبة العدمية منها

واما تناسب القضايا التى فى اواخر السطور المرتب بعضها فوق بعض ايضا فى عموم الصدق وخصوصه وفى عموم الكذب وخصوصه وفى تلازمها ايضا فالحال فيها كالحال فى هذه التى تقدمت بعد ان تنزل الموجبة العدمية نظيرا للموجبة البسيطة والسالبة البسيطة نظيرا للسالبة العدمية والموجبة المعدولة قوتها قوة الموجبة العدمية فلنذكر فيها فنقول انه يظهر ان الموجبة العدمية وهى قولنا الانسان يوجد جاهلا يلزمه الانسان ليس يوجد عالما وذلك انه اذا كان جاهلا فليس بعالم لاكن السالبة البسيطة اعم صدقا من الموجبة العدمية لانها (1) الموجبة العدمية انما تصدق على الانسان فى وقت نصفه فيه بالجهل فقط واما قولنا ليس بعالم فهو يصدق عليه فى حال كونه جاهلا وفى حال طفولته ايضا فهى اعم صدقا من الموجبة العدمية والموجبة العدمية اخص صدقا منها وحال الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة حال الموجبة العدمية منها واما حال تناسبها فى الكذب فما كان منها اخص صدقا فهى اعم فى الكذب وما كان منها اعم صدقا فهى اخص كذبا

فقد ذكرنا حال هذه القضايا فى النسبة على الاضلاع فلنذكر حال مناسبتها على الاقطار ولننظر من ذلك اولا فى الموجبة البسيطة وفى الموجبة العدمية التى تقاطرها فنقول انهما مكذبان جميعا على الطفل ولاكن اذا اتفق ان كانت احداهما صادقة كانت الاخرى كاذبة ضرورة فان الانسان اذا صدق عليه

(1) Ms. لانما.

للعين كل قضية بنفسها ولناخذ هذا المثال فى القضايا المهملة وهذه صورته

الانسان يوجد عالما	الانسان ليس يوجد عالما
الانسان ليس يوجد جاهلا	الانسان يوجد جاهلا
الانسان ليس يوجد لا عالما	الانسان يوجد لا عالما

وهو بين ان كل قضية من هذه القضايا موضوعتين فى سطر واحد فانهما متقابلتان اعنى ان الموجبة منهما مقابلة للسالبة كما ان هذه القضايا الموضوعة بعضها فوق بعض اذا نظرت فهى متلازمة وذلك ان الموجبة البسيطة وهى قولنا الانسان يوجد عالما اذا صدقت فان السالبة العدمية التى تحتها وهى قولنا الانسان ليس يوجد جاهلا تكون صادقة ايضا فانه اذا كان عالما فليس بجاهل فيلزم عن الموجبة البسيطة السالبة العدمية لكن السالبة العدمية اكثر صدقا من الموجبة البسيطة وذلك ان الموجبة البسيطة انما تصدق على الانسان فى وقت كونه عالما فقط والسالبة العدمية تصدق عليه فى ذلك الوقت وفى وقت طفولته فتكون الموجبة البسيطة اخص صدقا من السالبة العدمية وتكون السالبة العدمية اكثر صدقا منها وتكون حال السالبة المعدولة عند الموجبة البسيطة كحال السالبة العدمية منها لان قوة السالبة البسيطة وقوة السالبة المعدولة واحدة واذا اعتبرنا حالهما فى الكذب اعنى حال الموجبة البسيطة وحال السالبة العدمية وجدنا السالبة [f.° 31 v.°] العدمية اخص كذبا من الموجبة البسيطة التى فوقها وذلك ان السالبة العدمية انما تكذب على الانسان فى حين ما يكون عالما فقط واما الموجبة البسيطة فتكذب عليه فى حين ما يكون جاهلا وفى حال الطفولة ايضا فتكون الموجبة البسيطة اكثر

وهذا انما يكون متى كانت قوة السلب قوة الايجاب وذلك فى مثل قولنا اذا سئلنا عن سقراط وسقراط موجود وفى حال يمكن ان يكون فيها حكيما هل سقراط حكيم ام لا فان شئنا ان نقول سقراط لا حكيم وان شئنا قلنا سقراط ليس بحكيم فتكون قوة الايجاب المعدول فى هذا الجواب هى قوة السلب بعينها واما ان لم يكن سقراط موجودا فالجواب انما يكون بالسلب فقط لا بالايجاب المعدول وكذلك ان كان موجودا فى الوقت الذى لم يكن من شانه ان يكون فيه حكيما

فقد قلنا فى القضايا البسيطة والعدمية والمعدولة الموجبات منها والسوالب وبينا التقابل فيها وقلنا كيف يستعمل السلب فيها ومتى تكون قوة السلب وقوة الايجاب المعدول واحدة وبينا الاسم المعدول على كم معنى يقال وقلنا قبل هذا كله كيف يكون التقابل بين المتقابلات وكيف يقتسم الصدق والكذب القضايا [f.° 31] الموجبة والسالبة فينبغى الان ان نقايس بين هذه القضايا حتى نرى ما منها اعم صدقا وما منها اخص وكذلك نقايس ايضا بينهما فى الكذب حتى نرى ما منها ايضا اعم كذبا وما منها اخص وهذه القضايا هى البسائط والعدميات والمعدولات ولنرتب هذه الاصناف الثلاثة كل صنف منها فى سطر ولنبدا فى السطر الاول بالبسيطتين وفى السطر الثانى بالعدميتين وفى السطر الثالث بالمعدولتين ولنضع فى اول السطر الاول الموجبة البسيطة وبعد ذلك فى ذلك السطر السالبة البسيطة وفى اول السطر الثانى السالبة العدمية وبعدها فى ذلك السطر الموجبة العدمية وفى اول السطر الثالث السالبة المعدولة وبعدها فى ذلك السطر الموجبة المعدولة ولنجعل فى كل سطر بين قضيتين مكانا ابيض حتى لا يختلط الخط وتبين

فى ذلك الموضوع اصلا مثل قولنا فى الاله لا مائت ولا بال وفى السماء انها لا خفيفة ولا ثقيلة

والفرق بين السلب والاسم المعدول على اختلاف ان الاسم المعدول انما يقال على موضوع موجود وربما شرك فيه شرائط اخرى من ان يكون من شان الموضوع ان يوجد فيه ذلك الشىء المرفوع واما السلب فليس يحتاج فيه الى شىء من هذا فانه رفع الشىء عن موضوع موجود او غير موجود كان [f.º 30 v.] من شان ذلك الشىء المرفوع ان يوجد لذلك الموضوع او لم يكن من شانه ذلك فان سقراط مثلا انما يصح ان نقول فيه انه لا حكيم على ان يكون لا حكيم اسما معدولا اذا كان سقراط موجودا فان قوة قولنا لا حكيم قوة قولنا جاهل ولا يقال فى سقراط فى حين ما ليس بموجود انه جاهل واما ان اردنا بقولنا سقراط لا حكيم السلب فانه يصح ذلك كان سقراط موجودا او غير موجود لان الشىء قد يسلب عن الشىء وان لم يكن الشىء المسلوب عنه موجودا فينبغى ان تتفقد المواضع التى تكون قوة السلب وقوة الايجاب المعدول فيها واحدة والايجاب المعدول انما تكون قوته وقوة السلب واحدة فى الموضع الذى يسلب فيه الشىء عن موضوع موجود ويكون من شان ذلك الشىء المسلوب ان يوجد لذلك الموضوع وفى الوقت الذى سلب عنه فلا فرق حينئذ بين ان نقول فى هذا السلب الذى بهذه الصفة انه سلب وبين ان نقول انه ايجاب معدول وينتفع بتحفظ هذا الموضع كثيرا وذلك انه قد يتجنب السلب فى مواضع كثيرة من القياس لكون السلب اذا كان فى موضع ما منه لا يلزم عن القياس نتيجة واذا كان فيه الايجاب المعدول لزمت عنه النتيجة فلذلك يجب ان نتحفظ هذا الموضع ونتدرب فى تحصيله حتى لا يغيب عنا ونجده متى احتجنا اليه

مثل قولنا كل انسان يمكن ان يوجد لا عادلا او كل انسان يمكن ان لا يوجد عادلا او كل انسان يمكن ان لا يوجد لا عادلا وتكون السالبة المعدولة من هذه بان يرتب حرف السلب مع السور زائد الحرف السلب الذى رتب فى الموجبة المقابلة لهذه السالبة فتقول فى السالبة ليس كل انسان يمكن ان يوجد لا عادلا او ليس كل انسان يمكن ان لا يوجد عادلا او ليس كل انسان يمكن ان لا يوجد لا عادلا وان شئت ادخلت السلب الكلى فقلت ولا انسان واحد يمكن ان لا يوجد لا عادلا فقابلت بالسالب الكلى على مثال ما قابلت بالسالب الجزئى ويكون حرف السلب الذى به يقال ان القضية معدولة موضعه من السالبة موضعه من الموجبة المقابلة لها

والاسم غير المحصل قد يقال على معان فاحدها انه يستعمل بان يدخل حرف السلب على اسم ملكة فيدل على عدم تلك الملكة فيكون ذلك الحرف مع اسم الملكة يقوم فى التعريف مقام اسم ذلك العدم مثل قولنا لا عالم فان قولنا لا حرف سلب وقولنا عالم اسم ملكة وقولنا لا عالم يدل على ما يدل عليه قولنا جاهل وجاهل انما يدل على عدم العلم فقام لا عالم مقام قولنا جاهل وهذا انما يدل على شىء ما شانه ان يوجد فى الموضوع فانا لا نقول فى الحائط انه لا عالم اذ كان الحائط ليس من شانه ان يوجد فيه الجهل او يوصف بانه جاهل وقد يجعل معناه رفع الشىء عن موضوع شان ذلك الموضوع ان يوصف بذلك الشىء فى وقت ما او شان نوعه او شان جنسه ان يوجد له ذلك الشىء كما يقال فى الصبى انه لا ملتح وفى المراة كذلك وفى الفرس لا ناطق وقد يستعمل ايضا على جهة اعم وهو ان يدل به على رفع الشىء عن موضوع موجود وان لم يكن شان ذلك الشىء ان يوجد

العدمية زيد ليس يوجد جاهلا ومثال الموجبة المعدولة زيد يوجد لا عالما ومثال السالبة المعدولة زيد ليس يوجد لا عالما

والسالبة المعدولة ذات الجهة اما ان تكون ثنائية واما ان تكون ثلاثية وكذلك الموجبة المعدولة فالموجبة المعدولة تحدث فى الثنائية بان يرتب حرف السلب مع المحمول فقط واما فى الثلاثية فتكون الموجبة المعدولة على احد ثلاثة انحاء اما ان يرتب حرف السلب مع المحمول فقط واما ان يرتب مع الكلمة الوجودية واما ان يرتب مع المحمول والكلمة الوجودية معا والسالبة المعدولة تكون بان يرتب حرف السلب مع الجهة ومع الكلمة الوجودية او مع المحمول او مع المحمول والكلمة الوجودية ومثال الموجبة المعدولة الثنائية زيد ينبغى الا يمشى يقابله السالبة المعدولة وهى قولنا زيد ليس ينبغى الا يمشى ومثال الموجبة المعدولة الثلاثية زيد يمكن ان يوجد لا عادلا او زيد يمكن ان لا يوجد عادلا او زيد يمكن الا يوجد لا عادلا ويقابل هذه السالبة المعدولة وهى قولنا زيد ليس يمكن ان يوجد لا عادلا او زيد ليس يمكن ان لا يوجد عادلا او زيد ليس يمكن الا يوجد لا عادلا فيرتب حرف السلب ابدا فى السالبة مع الجهة وتحذفه فى الموجبة من الجهة والحال فى القضايا المهملة كالحال فى هذه الشخصية التى تقدمت

واما القضايا المعدولة ذوات الاسوار فان الموجبة الثنائية تكون بان ترتب حرف السلب مع المحمول ومع السور كقولنا ليس كل انسان يمكن ان لا يمشى او لا انسان واحد يمكن ان لا يمشى واما فى الثلاثية فتكون الموجبة المعدولة كما كانت فى الشخصية وذلك بان يرتب حرف السلب اما مع المحمول واما مع [f.° 30] الكلمة الوجودية واما معهما معا

اشبه هذه ويتصرف منها وهذه القضايا باسرها قد تكون منها موجبات ومنها سوالب ومنها ذوات اسوار ومنها غير ذوات اسوار

وينبغى ان تتعرف حرف السلب اين تثبته فى القضايا السالبة من هذه القضايا المذكورة فنقول اما فى ذوات الاسوار فمع السور سواء كانت القضية ثنائية او ثلاثية ومثال ذلك فى الثنائية كل انسان يمشى يناقضه قولنا ليس كل انسان يمشى ويضاده ولا انسان واحد يمشى واما فى الثلاثية فان قولنا كل انسان يوجد عادلا يناقضه قولنا ليس كل انسان يوجد عادلا ويضاده قولنا ولا انسان واحد يوجد عادلا واما ذوات الجهة فان قولنا كل انسان يمكن ان يوجد عادلا يناقضه ليس كل انسان يمكن ان يوجد عادلا ويضاده ولا انسان واحد يمكن ان يوجد عادلا فذوات الاسوار يثبت حرف السلب فيها مع السور كما ترى واما القضية الثلاثية التى ليس فيها سور فان حرف السلب انما يثبت فيها مع الكلمة الوجودية مثال ذلك الانسان يوجد عادلا يقابله الانسان ليس يوجد عادلا واما فى الرباعية التى تذكر فيها الجهة والكلمة الوجودية فان حرف السلب انما يثبت مع الجهة مثال ذلك قولنا زيد يمكن ان يوجد عادلا يقابله قولنا زيد ليس يمكن ان يوجد [f.° 29 v.°] عادلا

وهذه القضايا بحسب اعتبار محمولها تنقسم ايضا نوعا من القسمة وذلك ان محمولها اما ان يكون اسما محصلا دالا على ملكة فتسمى القضية البسيطة واما ان يكون اسما محصلا دالا على عدم فتسمى القضية العدمية واما ان يكون محمولها اسما غير محصل وتسمى القضية المعدولة فمثال الموجبة البسيطة زيد يوجد عالما ومثال السالبة البسيطة زيد ليس يوجد عالما ومثال الموجبة العدمية زيد يوجد جاهلا ومثال السالبة

واما المهملتان وهى التى ليس يشترك فيها سور اصلا لا كلى ولا جزئى فان فهم من المهمل ما يفهم من الجزئى فيكون حالها فى اعتبار الصدق والكذب حال ما تحت المتضادتين وان اخذ المهمل على ما هو الظاهر من عمومه وحمل على انه بمنزلة ما هو محصور بسور كلى كانت حالهما حال المتضادتين وقد عرفت كيف حال المتضادتين وما تحت المتضادتين قبل هذا

فصل

والقضايا منها ثنائية ومنها ثلاثية [f.° 29] والثنائية هى التى هى مولفة من محمول وموضوع ويكون المحمول كلمة فلا يحتاج فى هذه القضية الى حرف رباط يربط المحمول بالموضوع وذلك مثل قولنا زيد يمشى والثور يلعب وانما قيل لها ثنائية لانها مولفة من لفظين واما الثلاثية فتكون مولفة من محمول وموضوع ومن حرف رابط يربط المحمول بالموضوع وذلك يكون اذا كان المحمول اسما من الاسماء وذلك مثل قولنا زيد يوجد عالما والديوان يوجد مغتذيا وانما قيل لها ثلاثية لانها مولفة من ثلاثة الفاظ وهو المحمول والموضوع وحرف الرباط

وقد تدخل على كل واحدة من الثنائية والثلاثية لفظة تدل على كيفية وجود المحمول للموضوع وهذه اللفظة تسمى الجهة مثل انه ممكن للموضوع او واجب او ممتنع ومثال ذلك قولنا زيد يمكن ان يوجد عادلا او زيد يجب ان يوجد عادلا او زيد يمتنع ان يوجد عادلا وهذه الالفاظ التى تدل هذه الدلالة تسمى الجهات وقد تستعمل الفاظ اخرى تقوم مقام هذه او تجرى مجراها مثل يحتمل ويحسن وينبغى ويجمل ويقبح وما

المتقابلتين منهما فى المادة الممكنة كل انسان كاتب ولا انسان واحد كاتب

واما القضايا المتناقضة المتقابلة فان كل متقابلتين منهما يقتسمان الصدق والكذب فى جميع المواد وقد قلنا انهما ضربان فاحد الضربين ان تكون الموجبة هى الكلية والسالبة هى الجزئية ولناخذها اولا فى المادة الضرورية ومثاله كل انسان حيوان ليس كل انسان حيوانا او ليس بعض الناس حيوانا وفى المادة الممتنعة كل انسان حجر ليس كل انسان حجرا او بعض الناس ليس بحجر وفى المادة الممكنة كل انسان كاتب ليس كل انسان كاتبا او ليس بعض الناس كاتبا فهذه المتقابلات على هذه الصفة يظهر منها فى جميع هذه المواد ان كل متقابلين منها اذا صدق احدهما كذب الاخر والضرب الاخر من المتناقضات ان تكون الموجبة هى الجزئية والسالبة هى الكلية ومثال ذلك فى المادة الضرورية بعض الناس حيوان ولا انسان واحد حيوان وفى المادة الممتنعة بعض الناس حجر ولا انسان واحد حجر وفى المادة الممكنة بعض الناس كاتب ولا انسان واحد كاتب فهذا الضرب ايضا من المتناقضات يقتسم الصدق والكذب فى جميع هذه المواد كما ترى

واما ما تحت المتضادتين وهى التى يقرن بموضوع كل واحدة من المتقابلتين سور جزئى فانهما يقتسمان الصدق والكذب فى المادة الضرورية والممتنعة ويصدقان جميعا فى الممكنة ومثال ذلك فى المادة الضرورية انسان ما حيوان انسان ما ليس بحيوان او ليس كل انسان حيوانا وفى المادة الممتنعة انسان ما حجر انسان ما ليس بحجر او ليس كل انسان حجرا ومثال ذلك فى المادة الممكنة انسان ما ابيض انسان ما ليس بابيض او ليس كل انسان ابيض

مضى مثل ان نقول خارج الان او خارج فيما مضى فيمكن ان نقول فى القضايا الشخصية المتقابلة المستعملة فى هذه المادة على هذه الجهة انهما يقتسمان الصدق والكذب وذلك ان احدهما صادق والاخر كاذب اما الايجاب واما السلب وذلك ان احد الامرين قد وقع ولا بد اما الخروج واما اللاخروج واما فى المادة الممكنة فى المستقبل ففيه نظر وذلك انه ان كان ولا بد يقتسمان الصدق والكذب فليس ذلك على ان الصادق منهما هو اما الايجاب واما السلب على التعيين اعنى انه خارج على التعيين او ليس بخارج على التعيين بل انما يقتسمان الصدق والكذب على ان احدهما صادق ولا بد على غير التعيين والاخر كاذب ولا بد على غير التعيين ايهما اتفق لانه لو كان احدهما موجبا على التعيين ولا بد والاخر سالبا على التعيين لكان الضرورى والممكن معناها واحد وارتفعت طبيعة الممكن وفى الحاق الممكن بالضرورى وبالتفرقة بينهما شبه ويلحق لكل واحد من القولين شناعات وبالجملة فى اثبات طبيعة الممكن يحتاج فيه الى قول مبسوط

واما القضايا المتضادة المتقابلة وهى التى يقرن بموضوع كل واحدة منهما سور كلى مثال ذلك كل انسان حيوان ولا شىء من الانسان حيوان فانهما يقتسمان الصدق والكذب فى المادة الضرورية وفى الممتنعة غير ان الصادقة منهما فى المادة الضرورية هى الموجبة والكاذبة منهما هى السالبة وفى المادة الممتنعة الصادقة منهما هى السالبة والكاذبة هى الموجبة [f.° 28 v.°] ويكذبان جميعا فى المادة الممكنة مثال المتقابلتين منهما فى المادة الضرورية كل انسان حيوان ولا انسان واحد حيوان ومثال المتقابلتين منهما فى المادة الممتنعة كل انسان حجر ولا انسان واحد حجر ومثال

موجبة كلية وسالبة كلية كل انسان حيوان ولا انسان واحد حيوان قضيتان تحت المتضادتين موجبة جزئية وسالبة جزئية بعض الناس ابيض ليس بعض الناس ابيض او ليس كل الناس ابيض قضيتان متناقضتان موجبة كلية وسالبة جزئية كل انسان حيوان ليس بعض الناس حيوانا ضرب اخر من المتناقضات موجبة جزئية وسالبة كلية بعض الناس حيوان ولا انسان واحد حيوان فالمتناقضتان اذا ضربان قضيتان مهملتان موجبة مهملة وسالبة مهملة الانسان حيوان الانسان ليس بحيوان فالقضايا على هذا النسق شخصية ومتضادة وما تحت المتضادة ومتناقضة وهى ضربان [ومهملة] فجميعها ست

فلنورد ما منها يقتسم الصدق والكذب فى جميع الامور والمواد وما منها لا يفعل ذلك

والمحمول فى القضية لا يخلو ان يكون ممكن الوجود للموضوع فيقال انه من المادة الممكنة او ضرورى الوجود له فيقال انه من المادة الواجبة او [f.° 28] ممتنع الوجود له فيقال انه من المادة الممتنعة

وكل صنف من اصناف القضايا المتقابلة اما ان يتقابل فى المادة الممكنة او فى المادة الواجبة او فى المادة الممتنعة فالقضيتان الشخصيتان المتقابلتان فى المادة الضرورية تقتسمان الصدق والكذب مثال ذلك زيد انسان زيد ليس بانسان فالمحمول فى هذه القضية وهو الانسان ضرورى للموضوع الذى هو زيد فالموجبة من هاتين القضيتين صادقة والسالبة كاذبة وكذلك الحال فى المادة الممتنعة الا ان السالبة منهما هى الصادقة والموجبة هى الكاذبة ومثال ذلك زيد حجر زيد ليس بحجر واما حال هاتين فى المادة الممكنة مثل قولنا زيد خارج زيد ليس بخارج فما كان من هذه المادة موجودا الان او فيما

فى احداهما من قوة وفعل وزمان ومكان وجزء وكل وجهة او حال او غير ذلك هى بعينها مشتركة فى القضية الاخرى فانهما اذا تباينتا بالموضوع كقولنا الانسان حيوان والحجر ليس بحيوان لم تكونا [f.° 27 v.°] متقابلتين وكذلك ان لم يكن المحمول واحدا مثل قولنا الانسان حيوان والانسان ليس بحجر وكذلك ان اشترك فى احداهما زمان ما واخذت الاخرى مهملة بلا زمان او اخذ فيها زمان اخر كقولنا زيد امس مسافر زيد ليس بمسافر او ليس بمسافر الان وكذلك ان شرك فى احداهما المكان ولم يشترك فى الاخرى على مثال المكان (1) بعينه وكذلك اذا قلت زيد كاتب زيد ليس بكاتب واردت فى الاولى كاتبا بالقوة وفى الثانية ليس كاتبا بالفعل لم تكونا متقابلتين حتى تتساويا فى اشتراك القوة والفعل وكذلك ان شركت فى احداهما جزا ولم تشركه فى الاخرى او شركت جزا اخر لم تكونا متقابلتين كقولنا زيد ضارب بالعود زيد ليس بضارب تريد انه ضارب بيده وليس بضارب برجله او شركت حالا ما كما تقول زيد ضارب زيد ليس بضارب تريد انه ضارب بالعود وليس بضارب بالطنبور وبالجملة كما قلنا انما يكونان متقابلين متى لم يختلفا الا بان احداهما موجبة والاخرى سالبة

فصل

والقضايا المتقابلة بحسب اعتبار التشخص والاهمال والكلية والجزئية والسلب والايجاب ستة اصناف قضيتان شخصيتان موجبة وسالبة زيد كاتب زيد ليس بكاتب قضيتان متضادتان

(1) Ms. الزمان.

وفى السلب له عبارتان مثل قولنا ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل الناس كاتبا واما ان كان المعنى كليا ولم يقيد بسور اصلا لا جزئى ولا كلى فيكون مهملا فالقضايا بهذا الاعتبار اما شخصية واما كلية واما جزئية واما مهملة وكل واحدة منها اما موجبة واما سالبة فلنورد لها امثلة

زيد كاتب	شخصية موجبة
زيد ليس بكاتب	شخصية سالبة
كل انسان حيوان	كلية موجبة
ولا شىء من الانسان حجر	كلية سالبة
بعض الناس ابيض	جزئية موجبة
بعض الناس ليس بابيض	جزئية سالبة
الانسان ابيض	موجبة مهملة
الانسان ليس بابيض	مهملة سالبة

فهذه القضايا بهذا الاعتبار ثمان اربع موجبات واربع سوالب والسلب والايجاب يقال له كيفية القضية وما يدل عليه السور من كل او بعض يسمى كمية القضية

فصل

والقضية الموجبة والسالبة قد تكونان متقابلتين وقد تكونان غير متقابلتين واعنى بالتقابل متى صدقت احداهما ان تكذب الاخرى ضرورة وانما تكون كذلك بشرائط احداها ان يكون المعنى الموضوع فى احداهما هو المعنى الموضوع فى الاخرى والمعنى المحمول ايضا كذلك وبان تكون الشريكة التى تشترك

النهار موجود قضية اخرى حملية ايضا وقرن بالاولى منهما حرف الشرط وهو ان وبالثانية حرف الرباط وهو الفاء وسميت شرطية لاجل اقتران حرف الشرط بها

وقد قلنا كيف تكون قضية واحدة وكيف تكون قضايا كثيرة

والقضية هى التى يحكم فيها بشىء على شىء وهى تنقسم الى الموجبة والسالبة والايجاب هو الحكم باثبات شىء لشىء مثال ذلك الانسان حيوان والسلب هو الحكم بنفى شىء من شىء مثال ذلك الانسان ليس بحجر ولما كان قد يمكن ان يحكم بالقول من جهة ما هو فى النفس على ما هو موجود خارج النفس انه غير موجود وعلى ما ليس بموجود انه موجود وعلى ما هو موجود انه موجود وعلى ما هو غير موجود انه غير موجود وذلك اما حكما مطلقا واما فى زمان مخصوص فقد يتفق فى كل ما اوجبه موجب ان يسلبه سالب وفى كل ما سلبه سالب ان يوجبه موجب فيكون على هذا لكل ايجاب سلب يقابله ولكل سلب ايجاب يقابله وذلك من جهة ما الايجاب والسلب موجودان فى النفس واما خارج النفس فالاشياء فى ذواتها اما موجبة واما مسلوبة والسلب والايجاب انما يكونان متقابلين فى [f.° 27] الحقيقة متى لم يكن بين القضية الموجبة والقضية السالبة اختلاف بتة الا فى حرف السلب فقط وذلك يكون اذا استوفيت فيهما شروط النقيض على ما يذكر ان شاء الله

والموضوع فى القضايا اما امور شخصية او امور كلية وقد قلنا ما الشخص وما الكلى والكلى اما ان يقيد بسور او لا يقيد بسور والذى يقيد بسور اما ان يقيد بسور كلى او يقيد بسور جزئى والسور الكلى هو كل فى الايجاب مثل قولنا كل انسان فهو حيوان وفى السلب لا شىء مثل قولنا ولا شىء من الانسان حجر والسور الجزئى فى الايجاب هو بعض كقولنا بعض الناس كاتب

على عدد المعانى التى يدل عليها بذلك اللفظ سواء كان ذلك من جهة الموضوع او من جهة المحمول او من جهتيهما والاسماء التى تقال بتواطو فان الموضوع منها واحد والمحمول واحد كما ان التى تقال باشتراك الموضوع منها هو معان كثيرة وكذلك المحمول والاسماء التى تقال بترادف فانها وان كثرت فانما تقال على معنى واحد والقضايا المستعملة منها هى قضية واحدة

والقضية الشركية هى قضية مولفة من قضيتين حمليتين فتكون واحدة وبسيطة اذا كان كل واحد من جزئيها قضية بسيطة ويكون حرف الرباط بينهما واحدا وتكون كثيرة اذا كانت القضايا الحملية التى هى اجزاوها كثيرة او يكون حرف الرباط اكثر من واحد [f.° 26 v.°]

والقضية الحملية هى مولفة من محمول وموضوع مثل قولنا الانسان حيوان وكل انسان يمشى والمحمول فى هذه القضية قد يكون مرتبطا بالموضوع بذاته ومن غير حاجة الى حرف رابط وذلك يكون اذا كان المحمول كلمة وقد يكون يحتاج الى حرف رباط وذلك يكون اذا كان المحمول اسما وذلك انه لما كان هاهنا محمول وموضوع وكان بين المحمول والموضوع نسبة ما احتجنا الى اظهار حرف النسبة وهذا هو حرف الرباط او ما قام مقامه واستعمل موضعه مثل كان وصار وامسى فانك تقول زيد هو حيوان او وجد حيوانا او كان حيوانا وهذا الحرف اعنى حرف النسبة قد يستعمل مظهرا وكثيرا ما يضمر

واما القضية الشركية فهى مولفة من قضيتين حمليتين مثال ذلك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فهذه قضية واحدة شركية مولفة من قولنا ان كانت الشمس طالعة ومن قولنا فالنهار موجود وقولنا الشمس طالعة قضية حملية وكذلك قولنا

[f.° 26] جزئى هذا القول يدل على معنى مفرد وكذلك لفظ الحيوان يدل ايضا على معنى وهذا الذى اخذ فى حد القول من ان الواحد من اجزائه يدل هو الفصل بين القول واللفظ المفرد فان اللفظ المفرد ليس يدل الجزء منه حسب ما قلنا على شىء اصلا والاسم المركب ان دل فبالعرض

واجزاء القول انما تدل بتواطؤ كما قلنا وكذلك القول نفسه انما يدل ايضا بتواطؤ وليس شىء منها يدل بالطبع وذلك ان وضع الالفاظ بازاء المعانى سواء كانت مفردة او مركبة ليس شىء منها بالطبع وانما هو عن الاصطلاح والتوافق على التفاهم وليس يبعد ان يكون هنا من يرى ان دلالة الالفاظ لا اختيار لنا فيها ولا اصطلاح وان ما يفهم عنها انما يفهم عن الطبع

والقول منه تام ومنه غير تام والتام منه الجازم ومنه غير الجازم وغير الجازم مثل الامر والنهى والنداء والقصد فى هذا الموضع انما هو القول الجازم وغير التام من القول وهى الحدود والرسوم وما جرى مجراها يتاخر القول فيها الى كتاب الحد من كتاب البرهان

والقول الجازم هو الذى يتصف بالصدق او الكذب وهو صنفان بسيط ومركب والبسيط هو ما ركب من محمول واحد وموضوع واحد وهو ينقسم الى الايجاب والسلب وغير البسيط ما ركب من اكثر من موضوع واحد او اكثر من محمول واحد والقضية الحملية انما تكون واحدة اذا كان الموضوع فيها والمحمول واحدا وتكون كثيرة اذا كان الموضوع فيها اكثر من واحد او المحمول او كلاهما والموضوع والمحمول انما يكون كل واحد منهما واحدا بالمعنى لا باللفظ فان اللفظ وان كان واحدا وكان يدل على معان كثيرة فان عدد القضايا يكون

وهى اما ان تكون بذاتها خبرا واما ان تكون رابطة للخبر بالمخبر عنه مثل زيد وجد صحيحا ووجد عالما

والفصل بين الاسم والكلمة هو دلالتها على الزمان وذلك ان قولنا صحة اسم وقولنا صح كلمة وكل واحد منهما يدل على المعنى الا ان الكلمة تدل زايدا على الزمان الذى وجد فيه ذلك المعنى

والكلمة ايضا منها محصلة ومنها غير محصلة وهى شبيهة فى هذا بالاسم فلا معنى لتكرار المثال وهذا النوع من الكلمة غير موجود فى لسان العرب واما الاسم غير المحصل فقد يستعمل فيه نادرا وقليلا جدا

والكلمة منها الكلمة المصرفة ومنها غير المصرفة وهى التى تقال عليها (1) الكلمة باطلاق والكلمة غير المصرفة هى التى تدل على الزمان الحاضر والمصرفة هى التى تدل على الماضى وعلى المستقبل

والكلمة تشبه الاسم فى انه يفهم من كل واحد منهما معنى يمكن تصوره وحده بذاته ويقنع به السامع الا انه لا يفهم من ذلك المعنى بعد انه موجود او غير موجود هذا اذا كانت هذه الكلم اخبارا بذاتها واما اذا كانت روابط وجزء من المحمول فليس الحال فيها كذلك

فهذا هو القول فى الاسم والفعل وفى اصنافهما

الكلام فى القول

والقول هو لفظ دال الواحد من اجزائه يدل على معنى مفرد وذلك مثل قولنا الانسان حيوان فان لفظ الانسان الذى هو احد

(1) Ms. عليه.

فقيل لا حيوان ولا انسان ولا عالم ولا جاهل وليس هذا الحرف هنا يجرى مجرى السلب وانما جملة الاسم الغير محصل بمنزلة الاسم المحصل فكانك كما سميت شيا ما بحيوان سميت شيا اخر بلا حيوان وبلا انسان

والاسم قد يكون مصرفا وقد يكون غير مصرف واعنى بقولى مصرفا وغير مصرف ما انا اذكره وذلك ان الاسم كما تقول النحاة انه يستحق فى اول الوضع شيا ما فان نحوى العرب قد يقول انه يستحق الرفع [f.º 25 v.º] او انه يستحق فى اول امره ان يكون مبتدا ثم بعد ذلك يطرا عليه انه يستعمل استعمالا اخر مثل ان ينصب او يخفض او يجعل مضافا او ما جرى مجرى هذه مما يتصرف فيه فاذا كان على ما يستحقه فى اول الوضع قيل له غير مصرف واذا نقل عن ذلك قيل له مصرف وعلامة غير المصرف انك اذا اضفت اليه كان او وجد او صار او ما جرى مجرى هذه كان من الجميع قضية واذا اضيفت هذه الى الاسم المتصرف لم يكن منها قضية والاسم غير المصرف يسمى المستقيم والاسم المصرف يسمى المائل

القول فى الكلمة وهى الفعل عند النحاة

والكلمة هى لفظ دال على معنى وعلى الزمان المحصل المقترن بذلك المعنى من غير ان يكون الجزء منها ايضا يدل وذلك بالذات والزمان المحصل هو المحدد بالماضى والحاضر والمستقبل وخاصة الكلمة انها تكون ابدا خبرا لا مخبرا عنها ومحمولا لا موضوعا ولذلك تدل ابدا على معنى من شانه ان يحمل على غيره ولذلك قيل انها تدل مع ما تدل على موضوع معناها

او يصدق اذا قلنا انه يوجد او لا يوجد فالصدق والكذب انما يكون مع الايجاب والسلب والايجاب والسلب انما يكون مع المركب

القول فى الاسم

والاسم هو اللفظ الدال بتواطو على معنى مجرد من الزمان من غير ان يكون الجزء من اجزائه يدل بالذات بل ان دل فبالعرض ونعنى بالتواطو الوضع والاصطلاح وانما قلنا بتواطو لما قدمناه من ان اصوات الحيوان تدل بالطبع وقلنا على معنى مجرد من الزمان لان الكلمة وهى الفعل تدل على معنى الا انه مقترن بزمان فكان قولنا مجرد من الزمان فصلا بين الكلمة والاسم وقولنا من غير ان يكون الجزء من اجزائه يدل فرق بين الاسماء المركبة مثل امرى (1) القيس وعبد الملك وبين القول وذلك ان القول كل جزء من اجزائه يدل واما هذه الاسماء المركبة فليس الواحد من اجزائها يدل وسوا الجزء منها والجزء من الاسم المفرد فى ان كل واحد منها لا يدل وانما قلنا بالذات لانه قد يتفق اتفاقا ان يكون انسان عبد الملك ويكون اسمه عبد الملك فيدل الجزء منه حينئذ على معنى بالاتفاق لا انه اقتضاه وضع الاسم فلذلك قلنا بل ان دل فبالعرض

والاسم قد يكون محصلا وقد يكون غير محصل ومثال المحصل حيوان وانسان وعالم وجاهل وبالجملة اسماء الملكات وغير المحصل هذه الاسماء باعيانها اذا قرن بها حرف السلب

---

(1) Ms. عبد.

كتاب العبارة

وهو المعروف بكتاب بارى ارمينياس اى الالفاظ المركبة

نقول ان الالفاظ التى ينطق بها هى دالة اولا على المعانى التى فى النفس والحروف التى تكتب هى دالة اولا على هذه الالفاظ فكما ان الخطوط التى تكتب ليست واحدة بعينها عند جميع الامم فكذلك الالفاظ التى الحروف دالـة عليها ليست واحدة عند جميع الامم وهذا موجود وظاهر من اخـتـلاف اللغات والخطوط فاما المعانى التى يدل عليها بتلك الالفاظ وهى المعقولات التى فى النفس فهى واحدة عند الجميع كما ان الموجودات خارج النفس التى المعقولات مثالات لها هى ايضا واحدة عند [f.º 25] الجميع وغير مختلفة

وكما ان هذه المعقولات اذا اخذت متصورة مفردة لم تتصف بصدق ولا كذب واذا ركبت بعضها الى بعض اتصفت حينئذ بالصدق والكذب كذلك الالفاظ اذا اخذت دالة على معان مفردة لم تتصف بصدق ولا كذب واذا كانت تدل على معان مركبة اتصفت بالصدق والكذب فالالفاظ فى هذا المعنى بازاء المعانى مثال ذلك قولنا سواد وبياض اذا تصورناه لم يتصف بصدق ولا كذب واذا قلنا يوجد او لا يوجد حينئذ يمكن ان يصدق او يكذب وكذلك قولنا عنز ايل وعنقاء مغرب انما يكذب

كتاب العبارة

الى المشاء والسابح والطائر فان المشاء والسابح والطائر يقال فيها معا لانه ليس واحد منها متقدما على اخر ولا متاخرا

ويقال معا فى المكان فى الشيئين يكونان فى مكان واحد وهذا هو ابعد الوجوه كلها من معنى معـا اللهم الا على مذهب من يجوز ان يكون جسمان فى مكان واحد فهذه هى الوجوه التى يقال عليها معا

وههنا كمل كتاب المقولات والحمد لله

جالينوس فى صناعة الطب متقدم على انبادقليس او ارسطاطاليس متقدم فى الحكمة على افلاطون او مثل ما نقول ان ارسطاطاليس متقدم فى الفضل على جالينوس لكون ارسطاطاليس حكيما وجالينوس طبيبا وذلك ان الحكمة اشرف من الطب [f.º 24 v.º] والنحو الرابع من المتقدم هو الذى يقال بالاضافة الى امر ما محدود فان الاقرب الى ذلك الحد او ذلك الامر يقال انه متقدم على الاخر كما نقول ان زيدا متقدم عند الملك فى المجلس وعمرا متاخر اذا كان زيد اقرب اليه من عمرو وقد يقال المتقدم على السبب الذى هو احد الامرين اللذين يتكافان فى لزوم الوجود مثل طلوع الشمس ووجود النهار فان طلوع الشمس يقال انه متقدم على وجود النهار بما انه سبب والمتاخر هو وجود النهار فهذه هى الانحاء المشهورة التى يقال عليها المتقدم والمتاخر

القول فى معنى معا

ويقال معا فى الزمان فى الشيئين اذا وجدا فى زمان واحد كان ماضيا او حاضرا او مستقبلا وهذا هو اولى الوجوه كلها بمعنى معا

ويقال معا فى الطبع اذا كان وجود الشيئين معا مثل الضعف والنصف فانهما معا بالطبع اى فى طبع كل واحد منهما ان يوجد مع صاحبه وكما يقال فى الانواع القسيمة انها معا فى الطبع مثل قسمة الجسم الى المتغذى وغير المتغذى فان المتغذى وغير المتغذى انقسم بها الجسم فهى انواع قسيمة ويقال انها معا فى الطبع وكذلك قسمة الحيوان

اذا اخذت على الشرائط التى يلزم منها اذا صدق احد المتقابلين ان يكذب الاخر ضرورة وقد ذكرنا كيف يكون ذلك

والامور المتلازمة هى التى تاتلف منها الاقيسة الشرطية المتصلة والمتعاندة تاتلف منها الاقيسة الشرطية المنفصلة حسبما يظهر ان شاء الله

القول فى معنى المتقدم والمتاخر

ويقال ان شيا يتقدم شيا اخر على خمسة انحاء احد الانحاء المتقدم بالزمان مثل ما نقول ان هذا اسن من هذا واكبر عمرا منه فالاسن يقال فيه انه متقدم على الذى هو دونه فى السن بالزمان وفرق بين المتقدم بالزمان والمتقدم فى الزمان فان المتقدم بالزمان شىء غير الزمان والمتقدم فى الزمان هو الزمان والنحو الثانى المتقدم بالطبع وهذا هو احد الشيئين الذى اذا ارتفع ارتفع الشىء الاخر واذا وجد الشىء الاخر وجد هو فيقال ان الذى يرتفع بارتفاعه شىء اخر انه متقدم بالطبع على الشىء الاخر وهذه هى حال الواحد والاثنين فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين فان الواحد اذا ارتفع ارتفع الاثنان واذا وجد الاثنان وجد الواحد ضرورة وكذلك حال الحيوان مع الانسان فان الحيوان متقدم بالطبع على الانسان فانه اذا ارتفع ارتفع الانسان وكذلك حال الاجزاء مع الجملة وحال الاسطقس مع ما هو له اسطقس والنحو الثالث من المتقدم هو المتقدم بالفضل والشرف فان الافضل يقال فيه انه متقدم على الذى هو دونه فى الفضل وهذا قد يكون فى صناعة واحدة وقد يكون فى صناعتين مثل ما نقول ان

ينعكس هذا اعنى انه يتبع وجود الانسان وجود الحيوان وكذلك حال المتقدم بالطبع فانه يوجد اذا وجد المتاخر ولا يلزم من وجوده هو وجود المتاخر وهكذا حال كثير من الاسباب مع المسببات فان المسببات اذا وجدت وجدت الاسباب ضرورة واذا وجدت كثير من الاسباب لم يلزم وجود المسببات ضرورة

وهذا التلازم منه ما بالذات ومنه ما بالعرض والذى بالذات هو ان يكون فى طباعهما او فى طباع احدهما التلازم والذى بالعرض هو ان يتفق ذلك اتفاقا مثل مجى زيد وانصراف عمرو ثم الذى بالذات قد يكون ذلك اللزوم لهما دائما اعنى فى كل وقت وقد يكون فى اكثر الامر مثل وجود الشيب عند الشيخوخة ووجود المزاج الحار اليابس فى سن الشباب فان ذلك موجود فى اكثر الزمن وهذا موجود فى اكثر الاشخاص ويلزم فى اللذين يتكافان فى لزوم الوجود ان يوجد كل واحد منهما مع صاحبه وان يفقد لفقده واللذان لا يتكافان فى لزوم الوجود هو ان يكون المتقدم [f.º 24] منهما بالطبع يوجد عند وجود الاخر ويفقد الاخر عند فقد المتقدم بالطبع فان الحيوان اذا فقد فقد الانسان واذا وجد الانسان وجد الحيوان

القول فى المتعاندة

والاشياء المتعاندة هى التى اذا وجد احدهما ارتفع الاخر وذلك ان التعاند بخلاف التلازم وذلك ان التلازم انما يلزم فيه الوجود الوجود والتعاند انما يلزم الوجود اللاوجود واللاوجود الوجود والمتعاندة هى الامور المتقابلة التى ذكرناها

الموت ولا يوجد الذبح وكذلك فى طبيعة الحمى ان يوجد عندها النبض المختلف والحرارة الغريبة وليس فى طباع هذين اذا وجدا ان توجد عندهما الحمى

وتقول بالعرض اذا لم يكن ولا فى [f.° 23 v.°] طباع واحد منهما ان يوجد عند الاخر او به او معه ومثال ذلك ان يمشى انسان فترجف الارض او تحدث زلزلة فان حدوث الرجفة او الزلزلة لم يكن لمكان مشى ذلك الانسان او ان يموت انسان فيحدث كسوف فان حدوث الكسوف انما اتفق اتفاقا عند موت الانسان وكذلك حال جميع ما يوجد اتفاقا انما هو الا يكون فى طباع احد الامرين ان يوجد عند الاخر ولا للاخر

القول فى المتلازمة

والمتلازمان هما الموجودان معا اذا كان فى طباع احدهما او فى طباعهما معا ان يوجدا كذلك اعنى ان يوجدا معا وذلك ان المتلازمين ضربان احد الضربين وهو الذى يقال ان تلازمهما تام هو ان يوجد كل واحد منهما ايهما اتفق اذا وجد الاخر مثل طلوع الشمس ووجود النهار فان الشمس اذا وجدت طلع النهار واذا وجد النهار فقد وجد طلوع الشمس وهذان هما اللذان يقال انهما يتكافان فى لزوم الوجود اعنى ان وجود كل واحد منهما هو مع وجود الاخر والضرب الثانى هو ان يكون وجود احد الامرين يتبع وجود الاخر ولا ينعكس اعنى انه لا يتبع ذاك وجود هذا ومثال هذا الحيوان والانسان فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان واذا وجد الحيوان لم يلزم ضرورة وجود الانسان فوجود الحيوان يتبع ضرورة وجود الانسان ولا

اعمى ولا انه بصير وتصدق السالبة ابدا فى هذه الاحوال فان ما ليس بموجود فليس ببصير وكذلك الموجود اذا لم يبصر صدق عليه انه ليس ببصير والمتضادان فليس يجب ضرورة اذا وجد احدهما ان يكون الاخر موجودا بخلاف المضافين فان الاشياء كلها لو كانت بيضاء لم يوجد السواد ولو كان الحيوان كله صحيحا لم يكن المرض موجودا ومن شان المتضادين ان يكون الموضوع لهما واحدا مثل الصحة والمرض (1) لبدن الحيوان والعلم والجهل لنفس الانسان والسواد والبياض للجسم ويكون الضدان اما تحت جنس واحد كالسواد والبياض تحت اللون واما تحت جنسين متضادين مثل العدل والجور فانهما متضادان والعدل تحت الفضيلة والجور تحت الرذيلة والفضيلة والرذيلة جنسان متضادان ايضا وقد يكونان ايضا جنسين تحت مقولة واحدة مثل الخير والشر

القول فى معنى ما بالذات وما بالعرض

ويقال الموجود بالذات فى احد الامرين الذى يكون فى طباعه ان يوجد له اخر او يوجد لاخر مثال ذلك النار والاحراق فان فى طباع النار ان يوجد لها الاحراق وكذلك فى طباع الاحراق ان يوجد للنار ومثل هذا فهو فى طباع الامرين معا وقد يكون ذلك فى طباع احدهما فقط مثل الموت التابع للذبح فان فى طبيعة الذبح ان يوجد عنده الموت او به وليس فى طبيعة الموت ان يوجد عنده الذبح بل قد يوجد

(1) Ms. والسلم.

والسالبة يلزم في كل واحد منهما ان تصدق او تكذب لانها قول جازم وليس يلزم هذا في سائر المتقابلات لانها الفاظ مفردة او قوة دلالتها قوة اللفظ المفرد وقد يمكن بالمتقابلة على جهة التضاد وعلى جهة العدم والملكة ان كل متقابلين منها اذا حملا بـايـجـاب على موضوع ما انهما يقتسمان الصدق والكذب كما تقتسم الموجبة والسالبة مثال ذلـك في الامور المتضادة قولنا سقراط مريض سقراط صحيح يمكن به ان احدهما صادق ولا بد والاخر كاذب كالحال في قولنا سقراط صحيح سقراط ليس بصحيح وليس الامر كذلك فان الموجبة والسالبة احداهما ابدا صادقة والا[خرى] كاذبة واما المتقابلتان على جهة الضد فلا يصح ان تكون احداهما صادقة والاخرى كاذبة الا اذا كان الموضوع لهما المتصف باحدهما موجودا واما اذا لم يكن موجودا فتكذبان جميعا فان سقراط اذا لم يكن موجودا لم يصدق عليه لا انه صحيح ولا انه مريض واما الاشياء التي تتقابل على جهة الايجاب والسلب فانها تقتسم الصدق والـكـذب كان الموضوع موجودا او غير موجود فان سقراط يصدق عليه انه ليس بصحيح سواء كان [f.' 23] موجودا او غير موجود

واما المتقابلان على جهة العدم والملك فمحتاج الى شريكين وحينئذ اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى الشريكة الواحدة ان يكون الموضوع المتصف بهما موجودا والشريكة الثانية ان يكون ذلك في الوقت الذي شانه ان يوجد فيه احدهما وذلك ان الموضوع للبصر والعمى اذا لم يكن موجودا لم يصدق عليه لا انه بصير ولا انه اعمى وكذلك لا يصدق عليه احدهما وان كان الموضوع موجودا في الوقت الذي لم يتصف بعد باحدهما فانه اذا كان المولود في الرحم لم يقل فيه لا انه

احدهما يرجع على صاحبه بالتكافو والاشياء التى تتقابل على جهة العدم والملكة ليست كذلك وذلك انه ليس يقال البصر بصر للعمى ولا العمى عمى للبصر

واما الفرق بين الضد والعدم والملكة ان الضدين كل واحد منهما امر موجود اذا ارتفع احدهما عن الموضوع خلفه ضده فى ذلك الموضوع فيرتفع عن الموضوع امر موجود ويخلفه امر موجود واما العدم فليس امرا موجودا بل انما هو فقد الملكة فقط وقد يوجد من المتضادين ما قد يتغير احدهما الى صاحبه وينتقل اليه ما لم يكن احدهما له بالطبع ودائما مثل الحرارة للنار وذلك ان الابيض قد يصير اسود والاسود قد يصير ابيض والمرء الصالح قد يصير طالحا والطالح قد يصير صالحا بالانتقال عن مذهبه بمعاشرة الفضلاء [f.° 22 v.°] وسلوكه طريقهم وليس يمكن ان يتغير العدم الى الملكة اذ قلنا فى حد العدم من غير ان يمكن وجوده له فى المستقبل

والموجبة والسالبة متقابلتان مثل قولنا زيد جالس زيد ليس بجالس فانه اذا صدق احدهما كذب الاخر اذا حصلت فيهما شرائط النقيض التى تذكر بعد من ان يكون الموضوع واحدا والمحمول واحدا وسائر ما ذكر وبالجملة ان لا تخالف الموجبة السالبة الا بزيادة حرف السلب وليس الموجبة والسالبة هى الشىء الذى يسلب او يوجب فان الموجبة او السالبة هى القضية باسرها والشىء الذى يوجب او يسلب انما هو المحمول فقط والقضية هى قول والشىء الموجب او المسلوب انما هو لفظ مفرد او ما يقوم مقام المفرد وقد يتقابل الموجب والمسلوب تقابل الموجبة والسالبة مثال ذلك انه كما يتقابل زيد جالس زيد ليس بجالس كذلك يتقابل جالس وليس بجالس وقاعد وليس بقاعد والفرق بين الموجبة والسالبة وسائر المتقابلات ان الموجبة

ان فيها من كل الطرفين جزء ما مثل ما يقال انه اسود وابيض معا اى فيه من كل واحد منهما شىء والضدان اللذان بينهما متوسط قد يخلو الموضوع منهما ويكون فيه المتوسط مثل الجسم فانه قد لا يكون اسود ولا ابيض لكون اللون المتوسط فيه واما الضدان اللذان ليس بينهما متوسط فانه يلزم ان يكون احدهما موجودا فى الموضوع لهما ضرورة وقد ذكرنا الفرق بين المضاف والضد

والعدم والملكة فانما يوجدان لشىء واحد بعينه مثل البصر والعمى الموجودين للمبصر وهذا الجنس من العدم هو ان يفقد الموضوع الشىء الذى شانه ان يكون فيه فى الوقت الذى شانه ان يكون فيه من غير ان يمكن وجوده له فى المستقبل فلذلك لا نقول فى جرو الكلب انه اعمى حين ما لم يوجد له بعد البصر فانه لم يفقد فى ذلك الوقت شيا كان شانه ان يوجد له فيه وكذلك لا نقول فى الطفل انه ادرد لانه لم تكن له بعد اسنان ونقول ذلك للشيخ اذا سقطت اسنانه لان ذلك اعنى الطفل لم يعدم شيا كان شانه ان يوجد له فى ذلك الوقت بخلاف الشيخ

وليس العدم والملكة هو الموضوع للعدم والملكة فليس الاعمى هو العمى ولا البصر هو المبصر ولاكن القابل للعدم والملكة اذا اتصف بالعدم او الملكة يتقابل تقابل العدم والملكة فكما ان العمى مقابل لـلبصر فكذلك الاعمى مقابل للبصير

والفرق بين العدم والمضاف ان كل واحد من المضافين انما يقال بالقياس الى قرينه وليس العدم والملك يقال كل واحد منها بالقياس الى الاخر فانه لا يقال ان العمى عمى للبصر ولا البصر بصر لـلعـمى وفرق اخر وهو ان كل مضافين فان

الواحد لاكن فى زمانين وقد يوجد المتقابلان فى موضوع واحد فى وقت واحد لاكن من جهتين مثل الابوة والبنوة فانها قد توجد لشخص واحد فى وقت واحد لاكن من جهتين اعنى انه يكون ابا لانسان وابنا لانسان اخر لا ابنا لذلك الانسان الذى هو له اب ولا ابا لذلك الانسان الذى هو له ابن فلذلك يحتاج فى المتقابلين ان يشترك فيهما هذه الشرائط الـثـلاث اعنى ان يكون الموضوع لهما واحدا والزمان واحدا والـجهـة واحدة وحينئذ تتقابل

وقد مضى فى مقولة المضاف ما مـعنـى المضاف وشرائطه وخواصه وقيل فيه انه الذى ماهيته انما تقال بالقياس الى قرينه الذى اليه يضاف وليس كذلك الضد فانه ليس يقال بالاضافة الى قرينه فانه تتصور ذاته بنفسها من غير اضافة فانه لا الفضيلة ولا العدل ولا الشجاعة ولا واحد مما اشبهها يحتاج فى تصور ماهيته الى المضاد له ولو كانت ماهيته انما تقال بالقياس الى قرينه لم تتصور ذاته الا مع قرينه

والضد فمنه ما هو موجود لموضوعه بالطبع مثل الحرارة للنار ومنه ما ليس بالطبع مثل الفضيلة وايضا فمن الضد ما يوجد لموضوعه دائما غير زائل مثل الحرارة للنار ومنه ما يوجد زائلا ومفارقا مثل القيـام والقعود ومن الاضداد ما ليس بينهما متوسط مثل الصحة والمرض الموجودين لبدن الحيوان والزوجية والفردية فى العدد ومنها ما بينهما متوسط مثل الحرارة والبرودة فان المتوسط بينهما هو الفاتر وكـذلـك يوجد فى الطعوم والالوان مثل السواد والبياض فان بينهما متوسطات مثل اللون الادكن والاصفر والاحمر وهذه قد تسمى بسلب الطرفين عنها مـثـل ليس باسود ولا بابيض وذلك انها ليست واحدا من الطرفين على التمام وقد تسمى بجمع الطرفين وذلك [f.° 22]

اشخاصه او اجناسه على انواعه وكذلك ان يحمل الاعم من كل مقولة على الاخص فالاخص كانت المقولة مقولة الجوهر او مقولة العرض والتمثيل بهذه سهل فلا نحتاج ان نكول به والحمول [sic] على غير المجرى الكبيعى هو ان يحمل الجوهر او انواعه او اشخاصه على سائر المقولات او تحمل اشخاص الجوهر وانواعه على اجناس الجوهر وبالجملة ان يحمل الاخص على الاعم من اى مقولة كان

القول فى المتقابلات

والمتقابلات اربعة اصناف المضافان والمتضادان والعدم والملكة والموجبة والسالبة والتقابل يوجد فى كل واحد من هذه الاصناف ما بين اثنين منها فالمضافان متقابلان كقولنا الاب والابن فان زيدا اذا صح انه اب لعمرو لا يصدق عليه انه ابن له وكذلك اذا صح فيه انه ابيض لم يصدق عليه انه اسود وكذلك اذا صح فيه انه بصير لم يصدق عليه إنه اعمى وكذلك اذا صح فيه انه خير لم يصدق عليه انه ليس بخير [f.° 21 v.°]

وهذه هى حال المتقابلين اعنى انه متى صح وجود احد المتقابلين فى موضوع ما لم يصح وجود المقابل له فى ذلك الموضوع بعينه وفى ذلك الزمان بعينه ومن جهة واحدة بعينها لانه قد يصح ان يوجد المتقابلان معا اعنى فى زمان واحد بعينه لاكن فى موضوعين مثل وجود السواد والبياض فى موضوعين ووجود البصر والعمى فى موضوعين فانه قد يوجد فى زمان واحد بعينه وقد يوجد المتقابلان فى موضوع واحد لاكن فى زمانين كالسواد والبياض فانهما قد يوجدان فى الموضوع

فهذه هى جميع المقولات العشر قد اتينا على ذكرها على حسب [f.º 21] ما جرت عليه العادة فى صدر المنطق وهذه المقولات هى اعم اجناس الامور الموجودة وهى معقولات الامور المحسوسة واذا اخذت من هذه الجهة اعنى من جهة ما هى معقولات وامور موجودة اى انها خطوط او اعداد او جواهر جسمانية او غير جسمانية وطلب منها تصورها من حيث هى كذلك لم تكن منطقية وكانت تنظر فيها من حيث هى كذلك صنائع اخر مثل الهندسة والعلم الطبيعى وغيرها من سائر العلوم وذلك ان هذه المقولات هى التى تنظر فيها جميع العلوم ومنها تستعمل الموضوعات والمحمولات فى جميع الصنائع النظرية والعملية واذا استعملت من حيث بعضها اعم من بعض وبعضها محمولات لبعض وبعضها كلية وبعضها جزئية وبعضها اجناس لبعض وبعضها انواع كانت بهذا النظر منطقية واحتيج الى النظر فيها فى صناعة المنطق وبهذا النحو من النظر ساغ ان توضع هذه المقولات فى هذه الصناعة ويتكلم فيها بحسب الحاجة فى هذه الصناعة اليها لا بكل ما يحتاج ان يتكلم فيه من امرها فان ذلك قد يذكر فيه فى صنائع اخر

فصل

وقد يلحق بهذا الموضع النظر فى الحمل على المجرى الطبيعى ما هو والحمل على غير المجرى الطبيعى ما هو وذلك ان الحمل على المجرى [الطبيعى] (1) هو ان يحمل ما سوى الجوهر على الجوهر او تحمل اجناس الجوهر او انواعه على

(1) Falta en el ms.

القول فى مقولة له

وله نسبة الجسم الى جسم اخر يشتمل عليه او على جزء منه وينتقل بانتقاله وذلك مثل اللباس والتنعل والتسلح فان الجسم له نسبة الى كل واحد من هذه فانا نقول متسلح ومتنعل وليس هذا شيا اكثر من انا نسبنا اليه هذه الاشياء كقولنا ان له نعلا وان له سلاحا وقد يقال له على معان اخر الا ان هذا المعنى هو الذى اراده اهل المنطق فى هذا الموضع والفرق بين هذا وبين المكان وان كان كل واحد منهما مشتملا ان المكان ليس ينتقل بانتقال المتمكن وهذا ينتقل بانتقال الشىء الذى هو فيه

القول فى مقولة ان يفعل وينفعل

ويفعل وينفعل من الاشياء الموجودة للجوهر فان الجوهر قد يوجد يفعل فى شىء وينفعل عن شىء وانواع يفعل وينفعل هى انواع الحركة مثل الكون والفساد والاستحالة والنمو والنقص والنقلة فى المكان وقد يوجد فى يفعل وينفعل تضاد وذلك ان ان يبرد مضاد لان يسخن وان يسود مضاد لان يبيض وكذلك النقلة فى المكان يوجد فيها التضاد وانواع ان ينفعل معادة لانواع ان يفعل ومقابلة لها فان ان ينبرد يقابله الذى تبرد وان يتسخن يقابله الذى يسخن وان ينمى يقابله الذى ينمى وان يحترق يقابله الذى يحرق ويوجد فيهما انهما يقبلان الاقل والاكثر فانه قد يبرد الشىء اكثر او اقل وقد يسود ويستحيل كذلك اعنى اكثر او اقل

القول فى مقولة اين

وهى نسبة الجسم الى مكانه والكلام فى هذه المقولة هو شبيه بمتى من انها تقال على مثل تلك المعانى التى تقال عليها متى وعلى ذلك النحو بعينه من النسبة فلنختصر الكلام فيها

القول فى مقولة الوضع

والوضع المذكور هاهنا هى حالة للجسم وهيئة بحيث لاجزائه نسبة بعضها الى بعض وذلك مثل انه مضطجع او متكىء او مستلق وذلك انه اذا كان على احدى هذه الهيئات كان لاجزائه وضع [f.° 20 v.°] بعضها من بعض وبين انه اذا كان على هيئة من الهيئات ان لاجزائه نسبة الى اجزاء مكانه الخاص المحيط به وانه اذا تغيرت هذه الهيئة تغيرت نسبة اجزائه الى اجزاء المكان وانه ما دامت هذه الهيئة لم تتغير نسبة اجزائه الى اجزاء المكان فلذلك قيل ان الوضع هو ان يكون لاجزاء الجسم نسبة الى اجزاء مكانه لان اجزاء المكان مشابهة لاجزاء الجسم فهذا هو الوضع المقول هاهنا وقد يكون للجسم بجملته وضع من جسم اخر ويكون له ايضا وضع من مكان اخر اعم من مكانه الخاص المحيط به وذلك ان العالم باسره له اجزاء وبعضها له نسبة مع بعض فهذا هو القول فى الوضع فى هذا الموضع وانواعه هى الهيئات التى تختلف فباختلافها يقال ان الوضع يختلف

الذى سالت عنه وكذلك تقول كيف حالك فيقول صالحة او سيئة فيكون الجواب هو ذلك الكيف الذى سالت عنه وكذلك حال متى هى عند اهل المنطق النسبة التى يجاب بها وهى النسبة التى بين الشىء وزمانه

وهذه النسبة الموجودة فى الشىء الى الزمان قد تكون الى زمانه الخاص الذى يساوق وجوده ويساويه ولا يفضل عليه وقد تكون الى زمان اعم منه وقد تكون الى زمان اعم من هذا الاعم ومثال ذلك ان القتال كان فى ثلاث ساعات من اليوم فكانت هذه الثلاث الساعات مساوقة لوجود القتال ومساوية له لم يفضل الزمان عليه بحيث كان فى ساعتين مثلا ولا زاد القتال على الثلاث الساعات بحيث يفضل القتال على الزمان فيقال ان هذا الزمان هو الزمان المساوق لوجود القتال وهو الخاص به وهو الذى اليه ينتهى الجواب اذا سئل عن هذه النسبة متى وهذه النسبة قد تكون ايضا موجودة للزمان الذى هو اعم من المساوق مثل اليوم فيقال [متى] كان القتال فيقال فى يوم كذا من اجل انه كان فى ثلاث ساعات من ذلك اليوم وكذلك تاخذ ما هو اعم من اليوم مثل الشهر مثلا فتجيب به وتاخذ ما هو اعم من الشهر فتجيب به الا انك انما تجيب اولا بالاعم وبعد ذلك بالاخص فالاخص الى ان تنتهى الى الزمان المساوق لوجود الشىء فتكون هذه النسب التى تجيب بها ابدا هى اجناس متى وانواعها ويكون الزمان المساوق هو الشخص المشار اليه فهذا هو القول فى مقولة متى وفى اجناسها وانواعها بحسب الممكن هاهنا والله الموفق

المضاف انه من المضاف ولا فيما هو من المضاف انه ليس من المضاف واذا أستعملنا لاجناس تلك المقولة او انواعها اسما من حيث هى من المضاف ولم نستعمل لها اسما من حيث هى من تلك المقولة ثم استعملنا لاشخاصها اسما من حيث هى فى تلك المقولة وقع الشك وكننا باشخاصها انها من المضاف اذا كانت اجناسها وانواعها من المضاف وكننا باجناسها وانواعها انها من المقولة التى هى الكيفية مثلا وانها ليست من المضاف من قبل ان اشخاصها من الكيفية ونتحير والسبب فى هذه الحيرة هو من قبل وضع الاسماء والقدر من القول فى الاضافة كاف بحسب الغرض ان شاء الله

القول فى مقولة متى

ومتى تستعمل على معان فانها قد تستعمل اسما على الزمان وقد تستعمل سوالا عن زمان الشىء الموجود فى زمان ما وقد قلنا ان الشىء توجد له حال ما وهى نسبته الى الزمان فهذه النسبة هى التى يسميها اهل المنطق بمتى وهى التى يجاب بها عن متى اذا استعملت سوالا عن هذه النسبة ومثال ذلك انك اذا سالت عن الخروج او عن القتال متى كان فتقول فى يوم الجمعة او فى الشهر الفلانى فالذى يجيب به انما هو نسبة الخروج او القتال الى ذلك اليوم او ذلك الشهر فيقال ان متى [f.° 20] هو تلك النسبة التى جاوبت بها وهذا شبيه بما يستعمل فى جواب الكم والكيف اذا سالت بهما فان الذى يجيب به هو ذلك الكم وذلك الكيف ومثال ذلك كم ثوبك فتقول ثلاث اذرع او اربع اذرع فتكون الثلاث الاذرع او الاربع الاذرع هى الكم

حينئذ الرجوع فقلت السكان سكان للزورق ذى السكان فقلت الزورق ذو السكان هو ذو سكان بالسكان

ومن خواص المتضايفين انه اذا وجد احدهما وجد الاخر ضرورة وذلك مثل وجود الاب والابن فانه اذا وجد الاب وجد الابن ضرورة واذا وجد الابن وجد الاب ضرورة وكذلك الحس والمحسوس والعلم والمعلوم فانه اذا وجد احد المضافين منهما وجد الاخر ضرورة ويشترك هذا القوة والفعل فانه اذا كان احدهما موجودا بالقوة كان الاخر موجودا بالقوة وان كان بالفعل كان الاخر بالفعل فان الاب متقدم بالقوة على [f.° 19 v.°] الابن بالفعل وليس متقدما على الابن بالقوة فينبغى ان يوخذ الوجود لهما معا اما بالقوة واما بالفعل وحينئذ يرتبط وجود احدهما بالاخر

ومن خواص المضاف انه اذا عرف احدهما على التحصيل عرف قرينه الذى اليه يضاف على التحصيل ايضا وذلك مثل الضعف فانه اذا عرف لزم ان يعرف ضرورة ما هو له ضعف وكذلك النصف اذا عرف عرف ضرورة الشىء الذى هو له نصف فانا اذا عرفنا ان الستة ضعف فقد عرفنا ما هى له ضعف وهى الثلاثة وكذلك اذا عرفنا ان هذا احسن فقد عرفنا الشىء الذى هو منه احسن فانا ان لم نعرفه وكان ذلك الذى لم نعرفه احسن كان هذا دونا وكان قولنا فيه احسن كذبا

واذا علم ان المضاف لاحق من لواحق المقولات واستعمل من مقولة اسم من حيث هى تلك المقولة واسم من حيث يلحقها المضاف وجرى فى اجناس تلك المقولة وانواعها واشخاصها ذلك المجرى اعنى انه استعمل فى كل واحد من الاجناس والانواع والاشخاص اسم من حيث هو فى تلك المقولة واسم من حيث هو مضاف لم يداخلنا الشك فيما ليس من

للمضاف الاخر اسم من [f.º 19] حيث هو مضاف وقد لا يكون لاحد المضافين اسم من حيث هو مضاف وانما يستعمل مضافا باحد حروف النسب وهى الى وعلى وفى وما اشبه هذه واقيم مقامها

وقد يوجد التضاد فى المضاف فان الفضيلة والرذيلة اضداد وكذلك العلم والجهل وهذه من المضاف

وقد يوجد فيه الاقل والاكثر فان الشبيه من المضاف ويقال فيه انه شبيه اكثر واقل

ومن خواص المضاف انه يرجع كل واحد من المتضايفين على صاحبه بالتكافو مثال ذلك انك تقول العبد عبد للمولى فتعكس فتقول المولى مولى للعبد وكذلك الاب اب للابن فتعكس فتقول ان الابن ابن للاب وهذا ايضا انما يصدق اذا اخذ كل واحد من المتضايفين باسمه الدال عليه من حيث هو مضاف الى الاخر واما ان اخذ احدهما باسمه من حيث هو مضاف ولم يوخذ الاخر كذلك لم يقع العكس ومثال ذلك انك تقول العبد عبد للانسان ولا يصلح ان تعكس فتقول الانسان انسان للعبد لان الانسان لم تاخذه باسمه الدال عليه من حيث له عبد وهو المولى فان المولى له عبد فان اردت ان يصح العكس اخذت اسمه الدال عليه من حيث هو مضاف لان الانسان ليس اسمه الدال عليه من حيث هو مضاف وانما هو دال عليه من حيث هو جوهر فان اردت ان يصح الرجوع قلت العبد عبد الانسان ذى العبد فيكون الانسان ذو العبد عوض قولك المولى فتقول الانسان ذو العبد هو ذو عبد بالعبد وكذلك السكان هو اسم مضاف الى الزورق وليس الزورق مضافا الى السكان فاذا قلت السكان سكان للزورق لم يصح ان تقول الزورق زورق للسكان فان وضعت للزورق اسما من حيث السكان مضاف اليه صح

حيث هو جوهر وانما الذى يعسر الا يوجد للشىء الذى هو مضاف الا ماهية واحدة وذلك من حيث هو مضاف فقط فلذلك يظن ان الاضافة هى لاحق من لواحق سائر المقولات فلنقل الان فيها

القول فى الاضافة

والاضافة هى حالة انما تقال على الشىء بالقياس الى اخر وابو نصر قال ان الاضافة هى نسبة بين شيئين بها بعينها يقال كل واحد منهما بالقياس الى الاخر وقد اعترض ابن سينا على ابى نصر فى حد الاضافة والذى ذكره ابو نصر اذا تومل هو الصواب

وقد قلنا ان الاضافة تلحق سائر المقولات فتلحق الجوهر مثل الابوة والبنوة والعبودية والصداقة والاخوة فان هذه كلها من مقولة المضاف وقد لحقت الجوهر وكذلك تلحق مقولة الكيف مثل الملكة والحال والشبيه والحس والعلم فان هذه كلها من المضاف وتلحق الكم مثل المساوى فانه انما يقال مساو لشىء وتلحق الثلاثة والستة فان الستة ضعف الثلاثة والثلاثة نصف الستة

واسم الاضافة قد يشتق منه اسم لكل واحد من المتضايفين فيكون اسم كل واحد من المتضايفين واحد فى التصريف مثل الاخ من الاخوة والصديق من الصداقة وقد يكون تصريف اسم احد المتضايفين مخالفا لتصريف اسم المضاف الاخر مثل المالك والمملوك فانهما مخالفان فى التصريف وقد يكون اسم احد المضافين من حيث هو مضاف مباين لاسم المضاف الاخر من حيث هو مضاف ايضا مثل الاب والابن والعبد والمولى وقد يكون لاحد المضافين اسم من حيث هو مضاف ولا يكون

ولم توخذ فى هذا الموضع الا على انها موجودات فقط وموجودات فى الجوهر واما ما منها يوجد للجوهر بذاته وما منها يوجد له بتوسط شىء اخر فلم يتبين بعد وهذه هى حال الاعراض مع الجوهر وذلك ان بعض الاعراض يوجد للجوهر بذاته مثل الكم ومنها ما انما يوجد للجوهر بتوسط شىء اخر مثل ما فى مقولة الكيف وابين ما فيها هذا المعنى الكيفية التى توجد للكمية بما هى كمية فانها توجد اولا للكمية وبتوسط الكمية توجد للجوهر وذلك مثل الزوجية والفردية الموجودين للعدد ومثل التربيع والتثليث للشكل المثلث والمربع ومثل التحديب والتقعير للدائرة

ويشبه ان تكون مقولة واحدة تلحق الجوهر بذاتها وتلحق ايضا سائر المقولات وذلك انها توجد للجوهر بلا توسط وقد توجد له بتوسط وهذه المقولة مثل مقولة المضاف فان المضاف قد يوجد للجوهر بذاته مثل الابوة والبنوة والعبودية والصداقة والاخوة والشركة وسائر انواع المضاف التى تلحق الجوهر وقد تلحق المضاف ايضا سائر المقولات مثل ما يلحق مقولة الكيف فان العلم [f.° 18 v.°] والحس والملكة والحال كل واحد منها فى مقولة الكيف وتلحقه ايضا الاضافة واذا توملت سائر المقولات وجدت مقولة الاضافة تلحقها الا ان الذى يتشكك فيه هل هذه المقولة اعنى مقولة الاضافة يوجد فيها شىء هو ماهيته انه مضاف او انما مقولة الاضافة ابدا انما هى شىء تلحقه سائر المقولات فاما الذى يظهر بايسر تامل فهو ان الاضافة هى احوال تلحق سائر المقولات وذلك انه حيث يقال فى الشىء انه مضاف يظهر ان لذلك الشىء ماهيتين ماهية من حيث هو مضاف وماهية اخرى من حيث هو فى مقولة اخرى وذلك مثل العبد والمولى فان للعبد ماهية من حيث هو مضاف وماهية اخرى من

وقد يقبل الكيف الاقل والاكثر فانه قد يكون سواد اكثر من سواد وحلاوة اكثر من حلاوة ولاكن هذا ايضا ليس يوجد فى جميعها فانه لا [f.° 18] يكون مثلث اكثر من مثلث فى انه مثلث ولا مربع اكثر من مربع فى انه مربع وكذلك سائر الاشكال وقد يظن انه لا تكون عدالة اكثر من عدالة ولا صحة اكثر من صحة وفى هذا نظر

واما خاصتها الحقيقية التى لا تقال على غيرها انه يقال فيها شبيه وغير شبيه فانه يقال هذا اللون شبيه بهذا وهذا الشكل شبيه بهذا وهذا الخلق شبيه بهذا

وذوات الكيفية هى التى لها توجد الكيفية مثل الابيض والاسود والحار والبارد والعادل والجائر وما اشبه هذه

فصل

ولنذكر الان فى هذا الموضع ما اردنا ذكره فى صدر كتاب المقولات وذلك ان هذه المقولات العشر يظهر انها هى الموجودات واعتمد فى تصحيحها فى هذا الموضع على انها جميع الموجودات على الشهرة واولاها واحراها بالوجود هو الجوهر واما سائر المقولات وهى مقولات الاعراض فهى موجودة فى الجوهر وذلك ان الجسم مثلا يلحقه التقدير فيكون الكم يلحقه ويوجد له وتلحقه الاثار من الحرارة والبرودة وسائر ما قيل فى باب الكيف فتلحقه الكيفيات وتوجد له وكذلك تلحقه الاضافة وكذلك يشتمل عليه الزمان والمكان فتكون له نسبة اليهما وكذلك يلحقه شىء من سائر المقولات فتكون كلها موجودة للجوهر

الاسم لا لانها تحدث فى الحاسة انفعالا بل لانها حدثت عن انفعال وذلك انه فى اول الخلقة قد يلحق الشيء الحامل لها انفعال ما فيتبع ذلك الانفعال لون ما مثل ما يعترى من حمرة الخجل وصفرة الوجل فانها تابعة لانفعال الا ان هذا لا يثبت فلا يسمى بهذا الاسم وانما يسمى بهذا الاسم ما كان ثابتا وما كان من هذه ثابتا مستقرا سمى بالكيفية الانفعالية وما لم يستقر ولا له ثبات قيل له انفعال فقط على انه قد يقال فى كلها انها انفعالات اما لانها تحدث انفعالا واما لانها حدثت عن انفعال وما كان من عوارض النفس بالفكرة فانه داخل فى هذا النوع وما كان منه عن الارادة وبمقدار ما توجبه الصناعة العملية فانه تحت الملكة والحال

والنوع الرابع من الكيفية هى الكيفية التى توجد فى الكمية بما هى كمية وذلك مثل الانحناء والاستقامة الموجودين للخط ومثل الفردية والزوجية للعدد والشكل بالجملة كيفية توجد فى الكم مثل التحديب والتقعير والمربع والمثلث وغيرها والخلقة ايضا شكل ما فانه توجد للبسيط الذى هو نهاية جسم المتنفس وقد يشك فى الخشن والاملس هل هو من هذا النوع من الكيف او هو فى مقولة الوضع فهو باعتبار تحت هذه المقولة وهو باعتبار تحت الوضع وكذلك التخلخل والتكاثف هو ايضا كيفية الا ان البحث عن هذه والاخبار عما هى بالحقيقة انما تحتمله الكتب المبسوطة

ويوجد من خواص الكيفية انه يلحقها التضاد مثال ذلك العدل ضد الجور والبياض ضد السواد وكذلك يوجد ايضا فى الاشياء ذوات الكيفية مثال ذلك ان الاسود ضد الابيض والعادل ضد الجائر وليس يوجد التضاد فى جميعها فانه ليس للمربع ضد ولا للمثلث ضد

واذا لم تثبت ولا استقرت قيل لها حال وارسطوطاليس يسميهما جميعا باسم الحال وكان الحال جنس لهما وهما كالنوعين له وسمى احد النوعين باسم جنسه

واما الكيفية التى تقال بقوة طبيعية ولا قوة طبيعية فهى مثل الاستعدادات الطبيعية التى يجود بها فعل الشىء فان الاستعداد الطبيعى لان يجود به فعل الشىء ويتاتى به يقال له قوة طبيعية والاستعداد الطبيعى الذى يتاتى به ان ينفعل الشىء بسهولة يقال له لا قوة طبيعية مثل الشدة والضعف فان الشدة استعداد طبيعى يجود به فعل الشىء فهو قوة طبيعية والضعف استعداد طبيعى لان ينفعل به الشىء بسهولة فهو لا قوة طبيعية وقد يستفاد من الرياضة احوال يتاتى بها ان يفعل الشىء بسهولة فتلك الاحوال هى تحت القوة الطبيعية وكذلك الامر فى الصلب واللين يدخل الصلب تحت القوة الطبيعية واللين تحت لا قوة طبيعية وما يحصل من جودة الاحتيال والروية للشىء بان يفعل بسهولة حتى كان ذلك انما هو عن صناعة فان ذلك يكون تحت الملكة او الحال

والنوع الثالث من الكيفية وهو الكيفية الانفعالية والانفعالات وانواع ذلك الطعوم مثل الحلاوة والمرارة والمتوسطات التى بينهما والالوان ايضا كذلك مثل السواد والبياض والملموسات مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكل واحد من هذه انما يسال عنه بكيف هو فيجاب عنه انه حلو او مر وحار او بارد وانما قيل لهذه كيفية انفعالية لانها يحدث عنها فى حواسنا انفعال [f.° 17 v.°] ما مثل ما يعترى فى حاسة الذوق من الانفعال عن الطعوم وكذلك ما يعترى حاسة اللمس من الحار البارد فلاجل ما تحدث هذه الكيفيات من الانفعال تسميت كيفية انفعالية واما الالوان فيشبه ان يقال انما سميت بهذا

اربعة [فى] (1) انه اربعة ولا فى ذراع انه اكثر من ذراع فى انه ذراع والشىء الذى يخص الكم وحده من بين سائر المقولات انه يقال فيه انه مساو ولا مساو فهذه الصفة هى اخص الخواص بالكم

الباب الثالث القول فى الكيفية

والسوال بكيف هو قد يسال به عن فصول الانواع وقد يسال به عن احوال الاشخاص والكيفية فى [f.º 17] هذا الباب انما يراد بها الهيئات التى يجاب بها فى السوال الذى يكون عن احوال الاشخاص وهى تنقسم اربعة انواع الاول الملكة والحال الثانى ما يقال بقوة طبيعية ولا قوة طبيعية الثالث الكيفية الانفعالية والانفعالات الرابع الكيفية التى توجد فى الكمية بما هى كمية

القول فى الملكة والحال

والملكة والحال يعنى بهما كل حالة فى النفس وكل حالة فى الجسم ذى النفس من جهة ما هو ذو نفس وهذه الاحوال منها طبيعية ومنها ما تحصل بالارادة والاعتياد مثل العلوم والصناعات وهذه هى التى توجد للنفس وكذلك الاخلاق مثل الغضب والشجاعة والعفة واما التى توجد للجسم ذى النفس فكالمرض والصحة وهذه كلها اذا تمكنت وثبتت قيل لها ملكة

(1) Falta en el ms.

والكم الذى له وضع منه ما لاجزائه وضع بعضها عند بعض فى جهة واحدة وهو الخط وبعضه فى جهتين وهو السطح وبعضه فى ثلاث جهات وهو المصمت واما العدد فليس تجد فيه هذه الاحوال التى ذكرناها فانه ليست اجزاوه كلها معا ولا تجد منه جزء يتصل بجزء ولا تجده بالجملة فى جهة فكيف فى جهة منه محدودة وكذلك الاقاويل لا توجد اجزاوها معا ولا الزمان ايضا توجد اجزاوه معا اذ كانت اجزاء القول واجزاء الزمان لا تثبت ولا يوجد لها جملة

والكم منه ما هو كم بذاته وهو ما ذكرناه انه كم ومنه ما هو كم بالعرض اعنى انه انما يقال له كم من انه لاحق به ما يلحق الكم مثل اللون فى السطح فانه يتقدر بتقدر السطح فالسطح كم بذاته واللون انما يتقدر ويقال له كم من اجل السطح وكذلك الـثقـل فى الجسم الثقيل انما يتقدر بتقدر الجسم الذى هو شائع فيه مثل ان ربع الثقل هو فى ربع الجسم ونصفه فى نصفه فهو يتقدر بتقدر الجسم لا بذاته فيشبه الكم وانما هو كم لا بذاته بل بالجسم

ويقال فى الكم انه لا مضاد له كما يقال فى الجوهر فانه لا الزمان يوجد فيه الضد ولا الخط ولا الجسم ولا العدد فان الاربعة او الخمسة او الساعة او غير ذلك لا يقال ان له ضدا وفى بعض هذه الاشياء شكوك ومسائل عريضة بالحرى ان يفرد لها قول وحينئذ يعطى حظها من الـنـظر ولست اعنى فى هذا الموضع فقط بل وفى كل باب من هذه الابواب المذكورة فى هذا الكتاب لاكن قصدنا التقريب على المبتدى وتاخير الاستقصاء الذى فيه صعوبة ومما يوجد للكم انه لا يقبل الاقل والاكثر فانه لا يقال فى خط انه اكثر خطا من اخر ولا فى عدد انه اكبر فى انه عدد من عدد فانه لا يقال فى اربعة انها اكثر من

البسيط وهو السطح يمكنك ان تفرض فى وسطه خطا تكون منزلته من السطح منزلة النقطة من الخط وكذلك المصمت يمكنك ان تفرض فى وسطه سطحا تكون منزلته من المصمت منزلة الخط من السطح وكذلك الزمان يمكنك ان تفرض فيه بالتوهم حدا ما يكون فاصلا بين زمانين ويكون نهاية مشتركة للزمانين مثل الان الذى هو فاصل بين الماضى والمستقبل واما الكم المنفصل وهو العدد والاقاويل فلست تجد فيها حدا مشتركا بين نهايتيهما فانك لست تجد بين الاربعة والثلاثة حدا مشتركا بينهما وكذلك الاقاويل لست تقدر ان تفصل بينهما بحد مشترك يلتقى عنده جزءا القول الذى تفصله بالحد المشترك

والكم منه ما هو متقوم من اجزاء لها وضع بعضها عند بعض والذى يتقوم من اجزاء لها وضع بعضها عند بعض هو الخط والسطح والجسم ومنه ما يتقوم من اجزاء ليس لها وضع بعضها عند بعض وهو العدد والاقاويل والزمان ومعنى ان يكون للاجزاء وضع بعضها عند بعض هو ان تكون اجزاء ذلك الكم موجودة كلها معا لانها اذا لم تكن بهذه الصفة لم يكن لبعضها وضع من بعض وان تكون تلك الاجزاء اى جزء اخذت منها وجدته فى جهة محدودة من ذلك الكم ويتصل ايضا بجزء محدود وابين ما يظهر هذا فى المختلفة الاجزاء مثل الراس مثلا فانه متقوم من اجزاء موجودة [f.° 16 v.°] كلها [معا] (1) واذا اخذت منها جزءا مثل الاذن والعين وجدته فى جهة محدودة من الراس ووجدته يتصل بجزء محدود ايضا من الراس وكذلك يمكنك ايضا ان تفرض فى المتشابهة الاجزاء جزء ما تحده بالوهم فتجده فى جهة ما منه ويتصل بجزء محدود

---

(1) Falta en el ms.

تاخذ جزء من السطح فتقدر به السطح وكذلك تفعل فى الجسم واما الزمان فانك تاخذ منه ايضا بالفرض والتوهم فتقدر به ما هو اكثر من ذلك الجزء مثل انك تاخذ الساعة فتقدر بها اليوم او تاخذ جزء من الساعة فتقدر به الساعة وكذلك تاخذ الشهر فتقدر به السنة وتقدر بالسنة زمانا هو اطول منها واما العدد فان الواحد يقدره كله وقد يوجد من العدد ما لا يقدره الا الواحد فقط مثل الخمسة والسبعة والاحد عشر وقد يوجد منه ما يعده الواحد وعدد اخر اما واحد او اكثر من واحد مثل الاربعة فان الواحد يقدرها اربع مرات وتقدرها [f.° 16] الاثنان مرتين واما الستة فيقدرها الواحد ستة مرات والاثنان ثلاثة مرات والثلاثة مرتين واما الاقاويل فيوجد لها ما يقدرها وذلك ان الاقاويل هى مركبة من الالفاظ والالفاظ مركبة من الحروف فيوخذ اقل ما ينطق به فيقدر به ما هو اكبر منه اما مرتين او ثلاثا او اكثر من ذلك حتى يكون ذلك الجزء الاصغر اذا كرر فى النطق مرتين او ثلاثا مساويا للجزء الاكبر الذى اخذ ذلك الاصغر مقدرا له فيكون ذلك المقدار الاصغر منزلته من الاقاويل التى يقدرها منزلة الاذرع من الاطوال

والكم منه متصل ومنه منفصل والمتصل انواعه اربعة وهى الخط والسطح والمصمت والزمان والمنفصل اثنان وهما (1) العدد والاقاويل والمتصل هو الذى ليس له جزء بالفعل وهو يمكن ان يفرض فى وسطه حد ونهاية يلتقى عندها جزءا المتصل اللذان عن جنبتى الحد المفروض فانه يمكن ان تفرض فى وسطه نقطة يلتقى عندها جزءا الخط اللذان عن جنبتى تلك النقطة فتكون تلك النقطة نهاية مشتركة لجزءى الخط وكذلك

(1) Ms. وهما اثنان.

الانواع التى تحته وهى الجسم المتغذى والحيوان والانسان فالجسم يقال على كل واحد من هذه بتواطو وكذلك على جميع الاشخاص التى تحت هذه مثل هذا الحمار وهذه الشجرة وهذا الانسان فان الجسم (1) يقال ايضا على هذه بتواطو

ومما يقال فى الجوهر انه لا ضد له فانه ليس للحيوان ضد ولا للانسان ولا للخيل ولا لغير ذلك من اصناف الجواهر وكذلك لا يقال فى الجوهر انه يقبل الاقل والاكثر اعنى ان يكون جوهر بذاته يقبل الاقل والاكثر مثل ان يكون الانسان الذى فى زيد اكثر جوهرا من الانسان الذى فى عمرو اذ ليس احدهما بالجوهرية اولى من الاخر وكذلك ان يكون زيد حيوانا اكثر من عمرو او اقل فى انه حيوان

ومما يوجد للجوهر وحده ويخصه ان الواحد منه بالعدد قابل للمتضادات فانك تقول فى الجوهر انه صالح او طالح وحار وبارد ورطب ويابس واسود وابيض وليس تجد هذا فى غيره من المقولات

القول فى الكم

والكم هو كل شىء امكن ان يقدر جميعه بجزء منه وهو سبعة اجناس العدد والخط والبسيط والمصمت والزمان والالفاظ والاقاويل وذلك ان كل واحد من هذه يمكن ان تاخذ جزء منه فتقدر به الباقى وهو بين فى الخط والسطح والجسم جدا وذلك انك تقدر ان تاخذ جزء من الخط فتقدر به الخط وكذلك

---

(1) Ms. الجنس.

العرض وان كان يحمل على الجوهر جوهرا اذ كان ليس يعرف ذات الجوهر ولا يتنزل منها منزلة الجزء كما يتنزل كلى الجوهر

وقد قلنا ان اشخاص الجوهر هى اولى بان تكون جوهرا من كلياته وبيناه وبقى ان نقول ان انواع الجوهر احرى ان تكون جوهرا من اجناسه وذلك ان نوع الجوهر يعرف من شخص الجوهر اكثر مما يعرف منه جنسه وذلك ان الانسان يعرف زيدا اكثر مما يعرف منه الحيوان فما هو اكمل تعريفا للجوهر الاول فهو احرى ان يكون جوهرا وهذه هى صفة نوع الجوهر مع جنس الجوهر فنوع الجوهر اذا احرى ان يكون جوهرا من جنس وايضا فقد قلنا ان الكليات تتنزل من الاشخاص منزلة الجزء فما يتنزل من الجوهر منزلة الجزء الاكبر فهو احرى ان يكون جوهرا والجنس القريب يتنزل من الشخص منزلة الجزء الاكبر والجنس البعيد منزلة الجزء الاصغر فالنوع اذا احرى ان يكون جوهرا من الجنس مثال ذلك الحيوان جنس قريب ولا شك ان الانسان هو حيوان وزيادة وهو النطق فاذا حملنا الانسان والحيوان على زيد كان الانسان من زيد بمنزلة الجزء الاكبر لكونه مع زيادة وكان الحيوان وحده بمنزلة الجزء الاصغر فلذلك قلنا ان الانسان يعرف منه اكثر مما يعرف الحيوان وعلى هذا القياس كل ما كان من الانواع اقرب الى الشخص فهو احرى ان يكون جوهرا مما هو ابعد والابعد [f.° 15 v.°] هو ابدا الاعم والاقرب هو ابدا الاخص فالنوع اذا احرى ان يكون جوهرا من الجنس الذى فوقه والنوع القريب ابدا اولى بان يكون جوهرا اكثر من الجنس البعيد جدا والجنس البعيد جدا يحمل على الانواع التى تحته وعلى اشخاص تلك الانواع والاجناس المرتبة والانواع المرتبة التى بعضها فوق بعض يحمل الاعلى على الاسفل وعلى اشخاصه ويقال عليها بتواطو مثال ذلك الجسم يحمل على

هذه هى اشخاص الجوهر واجناسها وانواعها هى كليات الجوهر

والجواهر منها اول ومنها ثوان والاول هى اشخاص الجوهر واشخاص الجواهر هى التى يقال لها بالتقدم والتدقيق جواهر والجواهر الثوانى هى انواع الجوهر واجناسه وانما قيل لشخص الجوهر انه [جوهر اول] (1) لانه هو الموجود بذاته جوهرا [f.º 15] ولا يحتاج فى وجوده الى كلياته وكلياته انما توجد فى اشخاصه فهى مفتقرة فى وجودها الى اشخاصه فاشخاص الجوهر اذا احرى ان تكون جوهرا من كلياته فلذلك كانت احرى ان تكون جوهرا وكانت اولية فى انها جوهر وكانت كلياتها جواهر فى المرتبة الثانية لكونها لم تكن جوهرا بذاتها مستغنية فى وجودها عن اشخاصها وانما كانت موجودة باشخاصها واشخاصها مستغنية عنها ولم تخرج الكليات لكونها مفتقرة الى اشخاصها عن ان تكون جوهرا اذ كانت هى معقولات الجواهر الاول وكانت تنزل منها منزلة الجزء وجزء الجوهر جوهر اذ كانت انما تحمل على الجوهر حمل الجزء

واما كليات الاعراض فليست بجوهر وان كانت تحمل على الجوهر فانه ليس حمل كلى العرض وكلى الجوهر على الجوهر حملا واحدا وذلك ان كلى العرض انما هو فى الجوهر بمنزلة الشىء فى الشىء الذى هو خارج عن ذاته ومباين لحقيقته بمنزلة اللون فى الثوب واما كلى الجوهر فانما يحمل على الجوهر على انه منه بمنزلة الجزء مثل حمل الحيوان على الانسان فالحيوانية من الانسان هى بمنزلة الجزء وليس كذلك اللون فى الجسم فانه فيه على انه غريب منه فلهذا السبب ليس كلى

---

(1) Ms. en blanco.

بمعنى انه هو ذلك الشىء ولا بمعنى انه فيه واما شخص العرض فلا يقال على شىء بمعنى انه ذلك الشىء ويقال بمعنى انه فيه اذا حمل على الجوهر

فاذا تومل هذا وجد كلى العرض وشخصه يقال كل واحد منهما على شىء بمعنى انه موجود فيه فيكون على هذا العرض باطلاق كان كليا او جزئيا هو المقول فى شىء اى الموجود فى موضوع اذ كان كليه وجزئيه كل واحد منهما يوجد فى الجوهر

واما اذا تومل الجوهر فيوجد كليه وجزئيه الا يقال واحد منهما انه موجود فى شىء اما كليه فيوجد على انه محمول على شىء اى على شخصه لا موجود فى شىء واما شخصه فلا يوجد محمولا على شىء ولا موجودا فى شىء فيكون الجوهر على الاطلاق هو المقول لا فى شىء اى الموجود لا فى موضوع

فيكون على هـذا رسم العرض انه الموجود فى موضوع ورسم الجوهر انه الموجود لا فى موضوع

والجوهر انواع كثيرة وترتقى كلها الى جنس واحد عال والعرض انواع كثيرة الا انـها ترتقى الى اجناس عالية كثيرة ليس بعضها تحت بعض

والاجناس العالية كـلهـا عشرة وهى هذه الجوهر والكمية والـكـيفـية والاضافة واين ومتى وله والوضع وان يـفعـل وان ينفعل

فصل القول فى الجوهر

والجوهر هو الذى تقدم رسمه وهو الموجود لا فى موضوع وهو مثل السماء والارض والكواكب والماء والهواء والنار واجزاء هذه وما يكون منها كالمعادن والنبات والحيوانات واشخاص

انسان فهو حيوان ضحاك وتعكس فتقول كل حيوان ضحاك انسان والقول الذى ليس بحد ولا رسم قد يتفق فيه العكس اذا كان العرض خاصا واذا لم يكن العرض خاصا لا ينعكس

فصل القول فى الذاتى والعرضى

ويقول فى الشىء انه ذاتى للشىء باحد معنيين واحد المعنيين ان يكون مما ينبنى منه ذات الشىء وتتقوم به حقيقته مثل الجنس والفصل والمعنى الثانى ان يكون مما يوجد للشىء اما لازما او مفارقا مثل الكتابة والروية والضحك للانسان وبالجملة الامور الصادرة عن ذات الشىء التى لو لا ها لم توجد على ان الذات هى السبب فى وجود تلك الاشياء فتلك الاشياء هى تابعة للذات لا محالة وموجودة بها فيقال انها ذاتية لها ولا يمنع من كونها ذاتية لها ان لا توجد وتوجد الذات فان هكذا هى حال كثير من الاسباب مع المسببات اعنى ان توجد الاسباب ولا توجد المسببات وانما الذى يلزم انها اذا وجدت هى اعنى الامور الذاتية ان يوجد الشىء الذى هى ذاتية له مثل الكتابة فانها اذا وجدت وجد الانسان ضرورة واما العرضى فهو الامر الذى لا ينبنى منه ذات الشىء ولا يتبعها على انها سبب له فالذاتى هنا قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا فتامل هذا فانه بين اذا تدبرته واخذت ذات الشىء التى يعتبر الامر انه ذاتى لها مرة جوهرا ومرة عرضا فان اخذتها جوهرا كان الذاتى بالمعنى الاول جوهرا وبالمعنى الثانى عرضا وان اخذتها عرضا كان الذاتى على المعنيين عرضا لان الذاتى الذى به حقيقة العرض وقوام ذاته عرض وكذلك الاشياء الصادرة ايضا عن ذات

فصل القول فى الكليات المركبة

والكليات المركبة هى باعيانها الكليات المفردة اذا عبر عنها بقول وذلك انها اذا اخذت باسمائها الدالة عليها قيل فيها كليات مفردة واذا اخذت بحدودها او رسومها او بالقول الشارح لها بالجملة قيل فيها كليات مركبة والكليات المركبة هى الحد والرسم وقول ليس بحد ولا رسم وهذه الكليات المركبة انما تتركب عن الكليات المفردة فالحد يتركب من جنس وفصل ويقدم الجنس فى الترتيب وهو يعرف الشىء بالاشياء التى بها قوام ذاته وحقيقته مثل الانسان فان حده انه حيوان ناطق فالحيوان جنس له كما عرفت والناطق فصله ومجموعهما اعنى الحيوانية والنطق هى جملة ذات الانسان والرسم يتركب من جنس وخاصة مثل من قال فى الانسان انه حيوان ضحاك او منتصب القامة فان هذا القول وان كان يتميز به الانسان فانه لا يتميز به ذاته بالاشياء التى بها حقيقته على التمام لانه لم يتميز بما يخصه فى ذاته وان كان قد تميز بما يعمه وغيره وهو الجنس فهذا انقص تعريفا من الحد واما القول الذى ليس بحد ولا رسم فهو القول الذى يوتى فيه بالمحمولات العرضية سواء قرنت بالجنس او بالفصل او اتى بها وحدها مثل من قال فى الانسان انه [f° 13 v.°] حيوان يبيع الملح او كاتب مجيد او ناطق متمول فان هذه كلها شروح ناقصة واكملها كلها تعريفا وشرحا هو الحد وانقص منه الرسم وكل واحد من الحد والرسم ينعكس فى الحمل على النوع تقول فى حد الانسان انه حيوان ناطق فتقول كل حيوان ناطق انسان وتعكس فتقول كل انسان حيوان ناطق وكذلك تقول فى الرسم كل

فصل فى العرض

والعرض هو الكلى المفرد الذى ليس بجنس ولا نوع ولا فصل ولا خاصة وهو قد يوجد لاكثر من نوع واحد مثل الاسود والابيض والقائم والقاعد والمتحرك والساكن وقد لا يوجد لاكثر من واحد كالبيع والشراء والكتابة فانه لا يوجد الا فى الانسان وقد يوجد لبعض النوع فقط ولا يوجد فى كله مثل الزرقة فى العين والسواد فى الزنج وقد يوجد بعضه ملازما لما هو موجود له مثل السواد فى القار والفطوسة فى الانف وقد يوجد مفارقا مثل القيام والقعود

فهذه [f.° 12 v.°] هى الكليات الخمسة المفردة التى عددناها وبعضها اكمل تعريفا للموضوع من بعض فاكملها كلها تعريفا هو النوع لانه يعرف الشىء بذاته وحقيقته ولا يشذ عن تعريفه من ذاته شىء ثم الفصل لانه يعرف الشىء بجوهره الذى يخصه وبحقيقته التى ينحاز بها عن غيره ثم بعد ذلك الجنس فانه يعرف ايضا من الشىء ذاته لاكن بما يعمه وغيره والخاصة بعدها فانها تعرف الشىء وتميزه عن غيره لا فى ذاته بل باشياء خارجة عن ذاته وهى لوازمه وتوابعه واما العرض فهو انقصها كلها تعريفا وابعدها من ان يتميز بها الشىء وابعد اصناف العرض من ان يتميز بها الشىء ما كان من العرض مفارقا وموجودا لاكثر من نوع واحد مثل المتحرك والساكن والاسود والابيض فانه لا يخص موضوعا واحدا واقربها لان يتميز بها الشىء ما كان مخصوصا بشىء ما وكان مع ذلك لازما فانه هذا قد يجرى مجرى الخاصة فى التعريف فقد اتينا على شرح المحمولات الكلية المفردة بحسب الغرض المقصود والحمد لله

جواب اى شىء هو وهذا هو الفصل وهذا هو الذى يتميز به الشىء عن الشىء بذاته وبما يخصه ويجرى من الشىء مجرى الصورة كما ان الجنس يجرى مجرى المادة والمادة فهى مشتركة بين الانواع واما الصورة فهى التى تكمل بها حقيقة النوع ويتميز عما سواه فلذلك يقال فى الجنس انه يعرف الشىء بما يشاركه فيه غيره ويقال فى الفصل انه يعرف الشىء بما يتميز به وينفرد عن غيره وقد يعرض للجنس والفصل احوال من ترتيبهما فى القول فى الجواب والسوال لم ار ذكر ذلك هاهنا

فصل القول فى الخاصة

والخاصة هى الكلى المفرد الذى يتميز به نوع عن نوع لا فى جوهره وهى شبيه الفصل الا ان الفصل يميز الشىء بجوهره وحقيقته والخاصة انما تميزه بما يلزمه ويتبعه ويشبه ان تكون الخاصة المذكورة هنا هى الامور الصادرة عن الصورة اللازمة لها فلذلك يرى انها تقوم مقام الصورة فى بعض المواضع وذلك فى الموضع الذى لا يوجد للصورة اسم مثل صورة النخلة وصورة الكلب فانها لما لم يوجد لها اسم اخذ فعل الصورة والشىء الصادر عنها بدلا منها فقيل فى النخلة انها التى تثمر الرطب وفى الكلب انه نابح وهذه توجد للنوع مثل وجود الصورة اعنى انها توجد للنوع كله ودائما وتنعكس فى الحمل على النوع كما ينعكس الفصل فتقول كل ضحاك انسان كما تقول كل انسان ضحاك وكل كلب نابح وكل نابح كلب كما كنت تقول فى الفصل كل انسان ناطق وكل ناطق انسان

بالاضافة الى الجسم المتغذى وهذه الكلية كما تتفاضل فى العموم والخصوص فكذلك تتفاضل فى القرب والبعد من الموضوع وفى القرب والبعد بعضها من بعض فاقربها من الموضوع هو اخصها مثل الانسان اذا حملناه على زيد او عمرو وابعدها منه اعمها مثل الجسم اذا حملناه ايضا عليه واكملها تعريفا للموضوع هو اقربها منه وانقصها تعريفا هو ابعدها منه وهو اعمها والجنس القريب من النوع هو الذى لا يوجد شىء اخص منه يحمل على ذلك النوع من طريق ما هو والجنس البعيد هو الذى يوجد محمولا على ذلك النوع شىء اخص منه مثال ذلك اذا وضعنا الانسان وحملنا عليه انه حيوان وانه جسم متغذ وانه جسم ثم اعتبرنا الحيوان والجسم والجسم المتغذى وجدنا الحيوان اخص من الجسم المتغذى فقلنا فى الحيوان انه الجنس القريب للانسان وكذلك اذا اعتبرنا الجسم المتغذى والجسم بالاضافة الى الحيوان وجدنا المتغذى اخص فقلنا فيه انه الجنس القريب للحيوان فقد قلنا الجنس ما هو والنوع ما هو والجنس العالى الذى هو جنس الاجناس ما هو والنوع الاخير الذى هو نوع الانواع ما هو والجنس المتوسط ما هو والجنس القريب ما هو واى اكمل تعريفا للموضوع من اى وفى هذا القدر كفاية فى هذا الموضع [f.° 12 v.°]

فصل القول فى الفصل

والفصل هو الكلى المفرد الذى يجاب به عن الشىء من طريق اى شىء هو مثال ذلك انا اذا سئلنا عن الانسان فقلنا انه حيوان فقيل لنا اى حيوان هو قلنا ناطق فيكون ناطق فى

جميع هذه تحمل عليه وتعرف منه ماهيته ونجدها تتفاضل فى العموم والخصوص فنقول فى الاعم منها انه جنس للاخص ونقول فى الاخص انه نوع لذلك الاعم مثال ذلك ان ناخذ الحيوان والانسان فنجد الانسان انما يحمل على الناس فقط ونجد الحيوان يحمل على الناس وعلى اصناف الحيوان فانه يحمل على الفرس والحمار وغيرهما فنقول ان الحيوان اعم من الانسان اى هو اكثر كلية لانه يحمل على اكثر مما يحمل عليه الانسان فالاعم ابدا جنس للاخص والاخص نوع للاعم فاذا وجد خاص لا اخص منه يقال له نوع الانواع وذلك انه نوع لكل ما هو اعم منه واذا وجد عام لا اعم منه يقال له جنس الاجناس وذلك انه جنس لكل ما هو اخص منه فاذا وجدنا كليات متفاضلة فى العموم والخصوص فاحدها [f.° 12] نوع فقط ليس بجنس وهو اخصها كلها واحدها الذى لا اعم منه جنس فقط ليس بنوع والمتوسطات التى بين هذين كل واحد منها يقال فيه انه جنس ونوع جنس باعتبار ما هو اخص منه فانه اعم من ذلك الاخص ونوع باعتبار ما هو اعم منه فانه نوع لذلك الاعم ومثال ذلك انا نحمل على زيد انه انسان وانه حيوان وانه جسم متغذ وانه جسم فلننزل الانسان على انه النوع الاخير الذى لا اخص منه فهو نوع الانواع ولننزل الجسم الجنس الذى لا اعم منه وهو جنس الاجناس وهذان هما الطرفان والمتوسطان بينهما الحيوان والجسم المتغذى والجسم المتغذى اعم من الحيوان فهو جنس له وهو اخص من الجسم على الاطلاق فهو نوع له فهو نوع بالاضافة الى الجسم وجنس بالاضافة الى الحيوان وكذلك اذا اعتبرنا الحيوان وجدناه اعم من الانسان فهو جنس له واخص من الجسم المتغذى فهو نوع له فهو جنس بالاضافة الى الانسان ونوع

ان يحمل على غيره وعلى نفسه حملا واحدا اعنى حمل ايجاب والموضوع والمحمول قد يكون كل واحد منهما كليا كقولنا الانسان حيوان وقد يكون كل واحد منهما جزئيا كقولنا هو القائم هو زيد وفى هذا يقال انه يحمل الشىء على نفسه وقد يكون الموضوع جزئيا والمحمول كليا كقولنا زيد انسان وعمرو حيوان فان زيدا وعمرا كل واحد منهما جزئى والانسان والحيوان كل واحد منهما كلى وقد يكون الموضوع كليا والمحمول شخص او اشخاص كقولنا الانسان هو زيد والحيوان هو هذا الثور والحمار والفرس وهذه تستعمل فى بعض العلوم اما التى محمولها شخص واحد ففى الخطابة واما التى محمولها اشخاص كثيرة ففى الجدل

فصل

الكليات انواعها خمسة وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض فلنقل فى كل واحد منها ولان الجنس والنوع انما يقال كل واحد منهما بالاضافة الى صاحبه ويفهم به فليذكرا فى فصل واحد

فصل فى الجنس والنوع

الجنس والنوع انما يعتبران بان يوضع موضوع ما مثل زيد او عمرو ويحمل عليه محمولات كلية من جهة واحدة اعنى ان تكون تلك المحمولات انما تعرف منه ماهيته مثل ان يحمل على زيد انه انسان وانه حيوان وانه جسم متغذ وانه جسم فنجد

وذلك اذا كان كلمة مثل قولنا زيد يمشى وقد يحتاج الى حرف رباط عند قوم وذلك اذا كان اسما مثل قولنا زيد حيوان فان من الناس من يضمر فى قولنا زيد حيوان هو او ما يقام مقامه من حروف الرباط فيقولون زيد هو حيوان او كان او صار وما استعمل مكان هذه او قام مقامها واما اللفظ الذى لا يستعمل محمولا ولا موضوعا بنفسه وانما يستعمل جزء منها فهو الذى يعرف بالاداة فى هذه الصناعة ويعرف فى صناعة النحو بالحرف الذى جاء لمعنى وتمثيله قريب

فصل

والمحمول والموضوع قد يكون كل واحد منهما كليا وقد يكون جزئيا والكلى هو الذى من شانه ان يحمل على اكثر من واحد او الذى يمكن ان يتشابه به اثنان او اكثر وذلك مثل الانسان والحيوان فان الانسان قد يحمل ويخبر به عن اكثر من واحد فقول زيد انسان وعمرو انسان يحمل على اكثر من واحد وكذلك القول فى الحيوان فقول الانسان حيوان والثور حيوان وزيد حيوان مخبر به عن اكثر من واحد فكل ما اخبرت به عن اكثر من واحد فهو كلى وكذلك ما يتشابه به اثنان او اكثر فهو ايضا كلى مثل الحيوان فانه يتشابه به زيد وعمرو والفرس والحمار فى ان فى كل واحد منها الحيوانية التى من اجلها قيل فى كل واحد منهم انه حيوان واما [f.º 11 v.º] الجزئى فهو الذى لا يتشابه به اثنان اصلا وذلك مثل زيد وعمرو وكل شخص مخصوص يمكن ان يشار اليه مثل هذا وذلك او الذى لا يمكن ان يحمل على اكثر من واحد فان الشخص المشار اليه لا يمكن

فيه انه يدل بتواطو من قبل ان كثيرا من اصوات الحيوانات تدل على معنى لكن دلالتها انـمـا هى بالطبع لا بتواطو ويفهم عنها ايضا ذلك المعنى بالطبع لا بتواطو

فصل

من الالفاظ ما يستعمل محمولا ومنه ما يستعمل موضوعا ومنه ما لا يستعمل ابدا الا جزء من مـحـمـول او موضوع والموضوع فى هذه الصناعة هو الذى يقال له انه المبتدا فى صناعة النحو والمحمول فى هذه الصناعة هو الذى يقال له الخبر فى تلك مثال ذلك قولنا زيد [f.º 11] حيوان او زيد كاتب فان قولنا زيد فى صناعة النحو يقال فيه مبتدا وحيوان خبره وفى هذه الصناعة يـقـال فيه زيد موضوع وحيوان محمول وقد يستعمل فى هذا القول عبارات اخر فان الفقهاء يقولون فى زيد انه محكوم عليه وفى الحيوان انه حكم والمتكلمون يقولون فى هذا انه صفة وموصوف يجعلون زيدا موصوفا وحيوانا صفة وهذا القول يقال له القول الجازم وهو الذى هو مولف من مبتدا وخبر او من محمول وموضوع على الوجه الذى قلنا وقد يقال له القضية وذلك انه قضى فيه بشىء على شىء وقد يقال له الحكم وذلك انه حـكـم فيه بشىء على شىء والموضوع والمحمول قد يكون كلاهما اسما مثل قولنا زيد حيوان وقد يكون الموضوع اسما والمحمول كلمة وهو الفعل عند النحويين مثل قولنا زيد يمشى ومشى ولا يصلح ان يكون الموضوع كلمة وانما هو ابدا اسم والمحمول هو الذى يصلح ان يكون تارة اسما وتارة كلمة والمحمول قد يكون مرتبطا بالموضوع بنفسه

فصل

لما كان غرض صاحب المنطق انما هو التكلم فى المعانى وكانت المعانى لها الفاظ بازائها وذلك ان لكل معنى لفظا يدل عليه وكان ما يفهم عن المعانى هو الذى يفهم عن الالفاظ الدالة عليها وكانت الالفاظ عندنا اكثر استعمالا ومنها تفهم المعانى لذلك اقيمت الالفاظ فى التعليم مقام المعانى واخذت على انها هى فقصد المنطق انما هو المعنى وانما يتكلم فى اللفظ لهذا الوجه الذى ذكرته

فصل القول فى اللفظ المفرد

هو الصوت الدال بتواطو على معنى مفرد ولا يدل الجزء منه على معنى مثال ذلك انسان وفرس وحى وجماد فان كل واحد من هذه يدل على معنى مفرد ولا يدل جزء من هذه الالفاظ على معنى مثل ان وسان فان كل واحد من هذين الشطرين على انفراده لا يدل على معنى وهذا بخلاف اللفظ المركب فان جزءه يدل على معنى كما تدل جملته ايضا وهذا مثل صديق زيد وساكن الدار فان صديق يدل على معنى وزيد يدل على معنى والمركب منهما يدل على معنى وكذلك ساكن الدار وقد يجىء الاسم مركبا ويراد به الافراد ويجرى مجراه مثل انسان تسميه بعبد الملك او امرى القيس فان عبد الملك وامرو القيس يجريان مجرى زيد وعمرو اذ لم يرد بهما ما يراد بالاسماء المضافة الى اسماء اخر مثل صديق زيد وموثر الحكمة وانما قيل

الباب الاول

كل صناعة فهى تستعمل الفاظا خاصة لا يشاركها فيها غيرها والـفـاظـا تشترك فيها مع غيرها والتى تشترك فيها منها ما معانيها واحدة فى الصنائع المشتركة ومنها ما معانيها مختلفة وصناعة المنطق من جملة الصنائع لها الفاظ خاصة تستعملها والفاظ تشترك فيها مع غيرها واذا كان ذلك كذلك فينبغى للوارد على الصناعة ان يسال عن معانى [f.° 10 v.°] الفاظها لئلا يفهم منها غير ما يريده اهل الصناعة فيضل فيه ويتحير فانه ربما يسبق اليه معنى غير المعنى الذى يريد به فى تلك الصناعة وهذا موجود كثيرا فى الصنائع النظرية والعملية

فصل

لما كانت صناعة المنطق غرضها ومغزاها الذى تقصده انما هو معرفة القياس على اختلاف انواعه ومعرفة الحد وكان كل واحد من القياس والحد قولا مولفا وكان المولف ينحل الى المفرد وكان اللفظ المفرد اعرف عندنا وجب ان نتكلم اولا فى اللفظ المفرد ثم فى المركب من المفرد ثم فى المركب من المركب وهو القياس فنتكلم اولا فى اللفظ المفرد المطلق وفى احواله من حيث هو لفظ مفرد مطلق ثم نقسمه الى انواعه ونبين ما هى ثم نتكلم فى احوال انواعه من جهة ما كل واحد منها ايضا مفرد واذا استتممنا هذا نتكلم فى اللفظ المركب على هذه الصفة ان شاء الله

الحقيقة كما ان الذى يعرف الاغذية والادوية ان لم تتميز له السموم عن هذه بالفعل حتى يتيقن معرفتها بعلاماتها لم يامن ان يتناولها على انها غذا او دواء من حيث لا يشعر فيتلف

واما على القصد الثانى فانه يكون قد اعطى ايضا اهل كل صناعة من الصنايع الاربع جميع ما تلتئم به تلك الصناعة حتى يدرى الانسان اذا اراد ان يصير جدليا بارعا كم شىء يحتاج الى تعلمه ويدرى باى شىء يمتحن على نفسه او على غيره اقاويله ليعلم هل سلك فيها طريق الجدل ام لا ويدرى اذا اراد ان يصير خطيبا بارعا كم شىء (1) يحتاج الى تعلمه ويدرى باى الاشياء يمتحن على نفسه وعلى غيره هل سلك فى اقاويله على طريق الخطابة او على طريق غيرها وكذلك يدرى اذا اراد ان يصير شاعرا بارعا كم شىء (1) يحتاج ان يتعلمه ويدرى باى الاشياء يمتحن على نفسه وعلى غيره من الشعراء هل سلك فى اقاويله طريق الشعر او عدل عنه وخلط به طريقا غيره وكذلك يدرى اذا اراد ان تكون له القدرة على ان يغالط غيره ولا يغالطه احد كم شىء (1) يحتاج ان يعلمه ويدرى باى الاشياء يمكن ان يمتحن كل قول وكل راى فيعلم هل غلط هو فيه او غولط ومن اى جهة كان كذلك

فهذا ما رايت ان اضعه صدرا فى اول هذا الكتاب ليقف الناظر اليه على ماهية هذه الصناعة ومنفعتها وقدر الضرورة الداعية اليها

وكل ما اثبته فى هذا الصدر فهو ينقسم قسمين قسم بحسبى وقسم بحسب النـاظر فى هذا الكتاب والله الموفق للخير لا رب غيره

---

(1) Ms. شيا.

اصناف الاشعار والاقاويل الشعرية وكيف صنعة كل صنف منها وفى اى الاشياء تعمل وباى شىء تلتئم وتصير اجود وافخم وابهى والذ وباى احوال ينبغى ان تكون حتى تكون ابلغ وانفذ وهذا الكتاب يسمى باليونانية بويوطيقى (1) وهو كتاب الشعر

فهذه هى اجزاء المنطق وجملة جميع ما يشتمل عليه كل جزء منها

فالجزء الرابع هو اشدها تقدما بالشرف والرياسة

والمنطق انما التمس به على القصد الاول الجزء الرابع وباقى اجزائه انما عمل من اجل الرابع فان الثلاثة التى تتقدمه فى ترتيب التعليم هى توطيات ومداخل وطريق اليه والاربعة الباقية التى تتلوه فلشيئين احدهما ان فى كل واحد منها ارفادا ما ومعونة على انها كالات للجزء الرابع ومعينة بعضها اكثر وبعضها اقل والثانى على جهة التحرز وذلك انها لو لم تتميز هذه الصنائع بعضها عن بعض بالفعل حتى تعرف قوانين كل واحدة منها على انفرادها متميزة عن قوانين الاخر لم يأمن الانسان عند التماسه الحق اليقين ان يستعمل الاشياء الجدلية من حيث لا يشعر انها جدلية فتعدل به عن اليقين الى الظنون القوية او يكون قد استعمل من حيث لا يشعر امورا خطبية فتعدل به الى الاقناع او يكون قد استعمل المغالطات من حيث لا يشعر فاما ان توهمه فيما ليس بحق انه حق [f.° 10] فيعتقده واما ان تحيره او يكون قد استعمل الاشياء الشعرية من حيث لا يشعر انها شعرية فيكون قد عمل فى اعتقاداته على التخييلات وعند نفسه انه سلك فى كل هذه الاحوال الطريق الى الحق وصادف ملتمسه ولا يكون صادقة على

---

(1) Ms. لولقطيقى.

والرابع فيه القوانين التى تمتحن بها الاقاويل البرهانية وقوانين الامور التى تلتئم بها الفلسفة وكل ما تصير به افعالها اتم وافضل واكمل وهو بالعربية كتاب البرهان وباليونانية انالوطيقى الثانية

والخامس فيه القوانين التى تمتحن بها الاقاويل الجدلية وكيفية السوال الجدلى والجواب الجدلى وبالجملة قوانين الامور التى تلتئم بها صناعة الجدل وتصير بها افعالها اكمل وافضل وانفذ وهو بالعربية كتاب المواضع الجدلية وباليونانية طوبيقى

والسادس فيه اولا قوانين الاشياء التى شانها ان تغلط عن الحق وتلبس وتحير واحصى جميع الامور التى يستعملها من قصد التمويه والحرفة (1) فى العلوم والاقاويل ثم من [f.º 9 v.º] بعدها احصى ما ينبغى ان تتلقى به الاقاويل المغلطة التى يستعملها المشنع والمموه وكيف تفسخ واى الاشياء تدفع وكيف يتحرز الانسان من ان يغلط فى مطلوباته او يغالط وهذا الكتاب يسمى باليونانية سوفسطيقى ومعناه الحكمة المموهة

والسابع فيه القوانين التى تمتحن بها وتسبر الاقاويل الخطبية واصناف الخطب واقاويل البلغاء والخطباء فيعلم هل هى على مذهب الخطابة ام لا ويحصى فيها جميع الامور التى تلتئم بها صناعة الخطابة ويعرف كيف صنعة الاقاويل الخطبية فى فن فن من الامور وباى الاشياء تصير اجود واكمل وتكون افعالها انفذ وابلغ وهذا الكتاب يسمى باليونانية ريطوريقى وهو الخطابة

والثامن فيه القوانين التى تسبر بها الاشعار واصناف الاقاويل الشعرية المعمولة والتى تعمل فى فن فن من الامور ويحصى بها جميع الامور التى تلتئم بها صناعة الشعر وكم اصنافها وكم

---

(1) Ms. والخرقة.

على تصحيح شيء واحد والخارجة بالصوت فمن الفاظ كثيرة مرتبطة مرتبة تدل على تلك المعقولات وتساويها فتصير باقترانها اليها مترادفة ومتعاونة على تصحيح شيء عند السامع

واقل الاقاويل الخارجة هي مركبة من لفظين لفظين واقل الاقاويل المركوزة في النفس المركبة فمن معقولين مفردين معقولين مفردين وهذه هي الاقاويل البسيطة

والاقاويل القياسية انما تولف عن الاقاويل البسيطة فتصير اقاويل مركبة واقل الاقاويل المركبة ما كان مركبا عن قولين بسيطين واكثرها غير محدود

فكل قول قياسي فاجزاوه العظمى هي الاقاويل البسيطة واجزاوه الصغرى وهي اجزاء اجزائه هي المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها

فتصير اجزاء المنطق بالضرورة ثمانية كل جزء منها في كتاب الاول فيه قوانين المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها وهو في الكتاب الملقب اما بالعربية فالمقولات وباليونانية قاطيغورياس

والثاني فيه قوانين الاقاويل البسيطة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين والالفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين لفظين وهي في الكتاب الملقب اما بالعربية فالعبارة وباليونانية باري ارمينياس

والثالث فيه القوانين (1) التي تسبر بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وهي في الكتاب الملقب اما بالعربية فالقياس واما باليونانية فانالوطيقى الاول

---

(1) Ms. الاقاويل.

وان علمنا ان الامر ليس كذلك فعلنا فيها لو تيقنا ان الامر كما قد خيله لنا ذلك القول فان الانسان كثيرا ما تتبع افعاله تخيلاته اكثر مما يتبع ظنه او علمه فانه كثيرا ما يكون ظنه او علمه مضادا لتخيله فيكون فعله الشيء بحسب تخيله لا بحسب ظنه او علمه كما يعرض لنا عند النظر الى التماثيل المحاكية للشيء والى الاشياء الشبيهة بالامر

وانما تستعمل الاقاويل الشعرية فى مخاطبة انسان يستنهض لفعل شيء ما باستفزازه اليه واستدراجه نحوه وذلك اما بان يكون الانسان المتدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذى يلتمس منه بالتخييل فيقوم له التخييل مقام الروية واما ان يكون انسان له روية يلتمس منه فعل لا يومن اذا روى فيه ان يمتنع فيعاجل بالاقاويل الشعرية ليسبق بالتخيل رويته حتى يبادر (1) الى ذلك الفعل فيكون منه بالعجلة خلافه قبل ان يستدرك برويته ما فى عقبى ذلك الفعل فيمتنع منه اصلا او يتعقبه فيرى الا يستعجل فيه ويوخره الى وقت اخر ولذلك صارت هذه الاقاويل دون غيرها تجمل وتزين وتفخم ويجعل لها رونق وبهاء بالاشياء التى ذكرت فى علم المنطق

فهذه اصناف القياسات والصنائع القياسية واصناف المخاطبات التى تستعمل لتصحيح شيء ما فى الامور كلها وهى فى الجملة خمسة يقينية وظنونية ومغلطة ومقنعة و مخيلة

وكل واحدة من هذه الصنائع الخمس لها اشياء تخص بها ولها اشياء [f.° 9] اخر تشترك فيها

والاقاويل القياسية مركوزة فى النفس او خارجة بالصوت فهى مولفة اما المركوزة فى الففس فمن معقولات كثيرة مرتبطة مزنبة

---

(1) Ms. يبارد.

مهنته ونوع مخاطبته وقدرته على جودة المغالطة والتمويه كائنا من كان من الناس كما يسمون الانسان جدليا لا لانه ينسب الى انسان كان يلقب بجدل بل يسمونه جدليا بمهنته ونوع مخاطبته وقدرته على حسن استعمال صناعته كائنا من كان من الناس فمن كانت له هذه القوة والصناعة فهو سوفسطانى ومهنته هى السوفسطانية وفعله الكائن من مهنته فعل سوفسطانى

والاقاويل الخطبية هى التى شانها ان يلتمس بها اقناع الانسان من اى راى كان وان يميل ذهنه الى ان يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما اما اضعف واما اقوى فان التصديقات الاقناعية هى دون الظن القوى وتتفاضل فيكون بعضها [f.° 8 v.°] ازيد من بعض على حسب تفاضل الاقاويل فى القوة وما يستعمل معها فان بعض الاقاويل المقنعة يكون اشفى وابلغ واوثق من بعض كما يعرض فى الشهادات فانها كلما كانت اكثر فانها ابلغ فى الاقناع وفى ايقاع التصديق بالخبر واشفى ويكون سكون النفس الى ما يقال اشد غير انها على تفاضل اقناعها ليس معها شىء يوقع الظن القوى المقارب لليقين فبهذا تخالف الخطابة للجدل فى هذا الباب

والاقاويل الشعرية هى التى تولف من اشياء شانها ان تخيل فى الامر الذى فيه المخاطبة حالا ما او شيا افضل او اخس وذلك اما جمالا او قبحا او جلالة او هوانا او غير ذلك مما يشاكل هذه ويعرض لنا عند استماعنا الاقاويل الشعرية عن التخييل الذى يقع عنها فى انفسنا شبيه ما يعرض لنا عند نظرنا الى الشىء الذى يشبه ما نعاف فانا من ساعتنا يخيل لنا فى ذلك الشىء انه مما يعاف فتنفر انفسنا منه فنجتنبه وان تيقنا انه ليس فى الحقيقة كما خيل لنا فنفعل فيما تخيله لنا الاقاويل الشعرية

حفظ ما وضعه او نصرته باقاويل ليست مشهورة لم يكن فعلهما ذلك فعلا على طريق الجدل والثانى فى ان يلتمس بها الانسان ايقاع الظن القوى فى راى قصد تصحيحه اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيل انه يقين من غير ان يكون يقينا

والاقاويل السوفسطانية هى التى من شانها ان تغلط وتضلل وتلبس فتوهم فيما ليس بحق انه حق وفيما هو حق انه ليس بحق وتوهم فيمن ليس بعالم انه عالم نافر وقد توهم فيمن هو حكيم عالم انه ليس كذلك

وهذا الاسم اعنى السوفسطانية هو اسم المهنة التى (1) بها يقدر الانسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والايهام اما فى نفسه انه ذو حكمة وعلم وفضل وفى غيره انه ذو نقص من غير ان يكون كذلك فى الحقيقة واما فى راى حق انه ليس بحق وفيما ليس بحق انه حق

وهو مركب فى اليونانية من سوفيا وهو الحكمة ومن اسطس وهو المموه فمعناه حكمة مموهة وكل من له قدرة على التمويه والمغالطة بالقول فى اى شىء كان سمى بهذا الاسم

وقيل انه سوفسطانى وليس كما ظن قوم ان سوفسطا اسم انسان كان فى الزمان القديم وله مذهب ابطال الادراك والعلم وشيعته الذين يتبعون رايه وينصرون مذهبه يسمون سوفطانيين وكل من راى ذلك الراى او نصره يسمى بهذا الاسم فان هذا ظن غبى جرى جدا فانه لم يكن فيما سلف انسان كان مذهبه ابطال العلوم والادراك يلقب بهذا اللقب ولا القدماء سموا بهذا الاسم رجلا لانهم نسبوه الى انسان كان يلقب بسوفسطا بل انما كانوا يسمون الانسان بهذا الاسم لاجل

---

(1) Ms. التى التى.

الامرين النطق الثالث الذى هو للانسان بالفكرة ويسدده حتى لا يفعل فعله فى الامرين الا على اصوب ما يكون واتمه وافضله سمى باسم مشتق من النطق الذى يقال على الانحاء الثلثة كما ان كثيرا من الكتب التى تعطى قوانين فى النطق الخارج فقط من كتب اهل العلم بالنحو يسمى باسم المنطق وبين ان الذى يسدد نحو الصواب من جميع انحاء النطق احق بهذا الاسم

واما اجزاء المنطق فهى ثمانية وذلك ان انواع القياس وانواع الاقاويل التى يلتمس بها تصحيح راى او مطلوب فى الجملة وانواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها ان تستعمل القياس فى المخاطبة فى الجملة خمسة برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية

والبرهانية هى الاقاويل التى شانها ان تفيد العلم اليقين فى المطلوب الذى تلتمس معرفته سواء استعملها الانسان فيما بينه وبين نفسه فى استنباط ذلك المطلوب او خاطب به غيره او خاطبه بها غيره فى تصحيح ذلك المطلوب فانها فى احوالها كلها شانها ان تفيد العلم اليقين وهو العلم الذى لا يمكن اصلا ان يكون خلافه ولا يمكن ان يرجع الانسان عنه ولا ان يعتقد فيه انه يمكن ان يرجع عنه ولا تقع عليه فيه شبهة تغلط ولا مغالطة تزيله عنه ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا بسبب

والاقاويل الجدلية هى التى شانها ان تستعمل فى امرين احدهما ان يلتمس السائل بالاشياء المشهورة التى يعترف بها جميع الناس غلبة الخصم فى وضع تضمن الخصم حفظه او نصرته بالاقاويل المشهورة ايضا ومتى التمس السائل غلبة [8 f.°] المجيب من جهات وباقاويل ليست هى مشهورة والتمس المجيب

الامة وفيما هو مشترك له ولغيره لا من حيث هو مشترك لاكن من حيث هو موجود فى لسانهم خاصة فهذا هو الفرق بين نظر اهل النحو فى الالفاظ وبين نظر اهل المنطق فيها وهو ان النحو يعطى قوانين تخص الفاظ امة ما وياخذ ما هو مشترك لها ولغيرها لا من حيث هو مشترك بل من حيث هو موجود فى اللسان الذى عمل ذلك النحو له والمنطق فيما يعطى من قوانين الالفاظ انما يعطى قوانين تشترك فيها الفاظ الامم وياخذها من حيث هى مشتركة ولا ينظر فى شىء مما يخص الفاظ امة ما بل يوصى ان يوخذ ما يحتاج اليه من ذلك عن اهل ذلك العلم بذلك اللسان

واما عنوانه فبين انه يبنى عن جملة غرضه وذلك انه مشتق من النطق وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلثة معان احدها القول الخارج بالصوت وهو الذى [f.º 7 v.º] به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير والثانى القول المركوز فى النفس وهو المعقولات التى تدل عليها الالفاظ والثالث القوة النفسانية المفطورة فى الانسان التى بها يميز التمييز الخاص بالانسان دون ما سواه من الحيوان وهى التى بها يحصل للانسان المعقولات والعلوم والصنائع وبها تكون الروية وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال وهى توجد لكل انسان حتى فى الاطفال لاكنها نزرة لم تبلغ بعد ان تفعل فعلها كقوة رجل الطفل على المشى وكالنار اليسيرة الضوء التى لا تبلغ ان تحرق الجذع وفى المجانين والسكران كالعين الحولاء وفى النائم كالعين المغمضة وفى المغمى عليه كالعين التى عليها غشاوة من بخار او غيره

فهذا العلم لما كان يعطى قوانين فى النطق الخارج وقوانين فى النطق الداخل ويقوم بما يعطيه من القوانين فى

والقول ويسمون المعقولات القول والنطق الداخل والمركوز فى النفس والذى يعبر به عنها القول والنطق الخارج بالصوت والذى يصحح به الانسان [f.° 7] الراى عند نفسه هو القول المركوز فى النفس والذى يصححه عند غيره هو القول الخارج بالصوت

فالقول الذى شانه ان يصحح رايا ما تسميه القدماء القياس كان قولا مركوزا فى النفس او خارجا بالصوت

فالمنطق يعطى القوانين التى سلف ذكرها فى القولين جميعا وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الالفاظ ويفارقه فى ان علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ امة ما وعلم المنطق انما يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها فان فى الالفاظ احوالا تشترك فيها احوال جميع الامم مثل ان الالفاظ منها مفردة ومنها مركبة والمفرد اسم وكلمة واداة وان منها ما هى موزونة وغير موزونة واشباه ذلك وهاهنا احوال تخص لسانا دون لسان مثل ان الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف لا يدخل فيه الف ولام التعريف فان هذه وكثير غيرها تخص لسان العرب وكذلك فى لسان كل امة احوال تخصه وما وقع فى علم النحو من اشياء مشتركة لالفاظ الامم كلهم فانما اخذه اهل النحو من حيث هو موجود فى ذلك اللسان الذى عمل النحو له كقول النحويين من العرب ان الكلم اسم وفعل وحرف وكقول نحويين اليونانيين اجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة واداة وهذه القسمة ليست انما توجد فى العربية فقط او فى اليونانية فقط بل فى جميع الالسنة وقد اخذها نحويوا العرب على انها فى العربية ونحويوا اليونانيين على انها فى اليونانية

فعلم النحو فى كل لسان انما ينظر فيما يخص لسان تلك

ان لا يلحن الانسان عن قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها وانه يعطى الانسان قوة يمتحن بها اعراب كل قول هل اصيب فيه او لحن فالذى يليق ان يجاب به فى امر النحو هاهنا هو الذى يجاب به فى امر المنطق هناك

وكذلك قول من زعم ان المنطق فضل ليس يحتاج اليه اذ كان قد يمكن ان يوجد فى وقت ما انسان كامل القريحة لا يخطى الحق اصلا من غير ان يكون قد علم شيا من قوانين المنطق كقول من زعم ان النحو فضل لانه قد يكون فى الناس من لا يلحن اصلا من غير ان يكون قد علم شيا من قوانين النحو فان الجواب فى القوانين جميعا جواب واحد

فاما موضوعات المنطق وهى التى فيها يعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ والالفاظ من حيث هى دلالة على المعقولات

وذلك ان الراى انما نصححه عند انفسنا بان نفكر ونروى ونقيم فى انفسنا امورا ومعقولات شانها ان نصحح بها ذلك الراى او نصححه عند غيرنا بان نخاطبه باقاويل نفهمه بها الامور والمعقولات التى شانها ان نصحح بها ذلك الراى

وليس يمكن ان نصحح اى راى اتفق باى معقولات اتفقت ولا توخذ تلك المعقولات اى عدد اتفق ولا باى احوال وتركيب وترتيب اتفق بل يحتاج فى كل راى نلتمس تصحيحه الى امور ومعقولات محدودة والى ان تكون بعدد ما معلوم وعلى احوال او تركيب او ترتيب معلوم وتلك ينبغى ان تكون حال الفاظنا التى بها تكون العبارة عنها عند تصحيحنا له على غيرنا فلذلك نضطر الى قوانين تحوطنا فى المعقولات وفى العبارة عنها وتحرسنا من الغلط فيها وكلى هذين اعنى المعقولات والاقاويل التى بها تكون العبارة عنها يسميها القدماء النطق

كما هو عندنا بل نعتقد ونظن فى كل ما هو صحيح عندنا عسى ان يكون فاسدا او فيما هو عندنا فاسد عسى ان يكون صحيحا وعسى ان نرجع الى ضد ما نحن عليه فى الامرين جميعا وعسى ان يرد علينا وارد من خارج او من خاطر يسنح فى انفسنا فيزيلنا عما هو اليوم عندنا صحيح او فاسد الى ضده فنكون فى جميع ذلك كما نقول فى المثل حاطب ليل

وهذه الاشياء تعرض فى الناس الذين يدعون عندنا الكمال فى العلوم فانا ان جهلنا المنطق لم يكن معنا ما يمتحنهم به فاما ان نحسن الظن بجميعهم واما ان نتهم جميعهم واما ان نشرع فى ان نميز بينهم فيكون كل ذلك منا بتبخيت ومن حيث لا نشعر ولا نامن ان يكون من احسنا به الظن مموها مشنعا فنكون قد نفق عندنا المبطل واثرنا من يسخر منا ونحن لا نشعر او يكون من اتهمناه محقا فنكون قد اطرحناه ونحن لا نشعر

فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به وبين انه ضرورى لمن احب الا يقتصر فى اعتقاداته وارائه على الظنون وهى الاعتقادات التى لا يامن صاحبها عند نفسه ان يرجع عنها الى اضدادها وليس بضرورى لمن اثر المقام والاقتصار فى ارائه على الظنون وقنع بها

واما من زعم ان الدربة بالاقاويل والمخاطبات الجدلية او الدربة بالتعاليم مثل علم الهندسة والعدد يغنى عن علم قوانين المنطق او تقوم مقامه وتفعل فعله او تعطى الانسان القوة على امتحان [f.° 6 v.°] كل قول وحجة وكل راى او تشدد الانسان الى الحق واليقين حتى لا يغلط فى شىء من العلوم اصلا فهو مثل من زعم ان الدربة والارتياض بحفظ الاشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغنى عن تقويم اللسان وفى

وكيف صارت تصحح ذلك الراى دون ان تصحح ضده ولم صارت اولى من غيرها بتصحيح ذلك الراى قدرنا ان نبين له جميع ذلك

وكذلك اذا اراد غيرنا ان يصحح عندنا رايا ما كان معنا ما نمتحن به اقاويله وحججه التى رام ان يصحح بها ذلك الراى فان كانت فى الحقيقة صحيحة تبين من اى وجه تصحح فنقبل ما نقبله من ذلك عن علم وبصيرة وان كان غالطا او غلط نبين من اى وجه غالط او غلط فنزيف ما نزيفه من ذلك عن علم وبصيرة

واذا جهلنا المنطق كانت حالنا فى جميع هذه الاشياء بالعكس وعلى الضد واعظم من جميع ذلك واقبحه واشنعه

واخرى ان نحذر ونتعنى ما يلحقنا اذا اردنا ان ننظر فى الاراء المتضادة او نحكم بين المتنازعين فيها او فى الاقاويل والحجج التى ياتى بها كل واحد ليصحح رايه ويزيف راى [f.° 6] خصمه فانا ان جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من اصاب منهم كيف أصاب ومن اى جهة اصاب وكيف صارت حجته توجب صحة رايه ولا على غلط من غلط منهم او غالط كيف غلط وكيف صارت حجته لا توجب صحة رايه فيعرض لنا عند ذلك اما ان نتحير فى الاراء كلها حتى لا ندرى ايها صحيح وايها فاسد واما ان نظن ان جميعها على تضادها حق واما ان نظن انه ليس ولا فى شىء منها حق واما ان نشرع فى تصحيح بعضها وتزييف بعضها فنرمى تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندرى من اى وجه هو كذلك وان نازعنا منازع فيما نصححه او نزيفه لم يمكنا ان نبين له وجوه ذلك وان اتفق ان كان فيما صححناه او زيفناه شىء هو فى الحقيقة كذلك لم نكن على تيقن فى شىء من هذين انه فى الحقيقة

الحس قد غلط فيه او قصر فى ادراك تقديره وكالمساطر التى يمتحن بها فى الخطوط ما لا يومن ان يكون الحس قد غلط او قصر فى ادراك استقامته وكالبركار الذى يمتحن به فى الخطوط ما لا يومن ان يكون الحس [f.° 5 v.°] قد غلط او قصر فى ادراك استدارته (1) فهذه جملة غرض المنطق وبين من غرضه عظم غنائه وذلك فى كل ما نلتمس تصحيحه عند انفسنا وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا فانه اذا كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استنباط مطلوب وتصحيحه عند انفسنا لم نطلق اذهاننا فى تطلب ما نصححه مهملة تسنح فى اشياء غير محدودة وقدوم المصير اليه من حيث اتفق ومن جهات عسى ان تطلطنا فتوهمنا فيما ليس بحق انه حق فلا نشعر به بل ينبغى ان نكون قد علمنا اى طريق ينبغى ان نسلك عليه وعلى اى الاشياء نسلك ومن اين نبتدى فى السلوك وكيف نمعن باذهاننا على شىء شىء منها الى ان نفضى لا محالة الى ملتمسنا ونكون مع ذلك قد عرفنا جميع الاشياء المغلطة لنا والملبسة علينا فنحترز منها عند سلوكنا فعند ذلك نتيقن فيما نستنبطه انا قد صادفنا فيه الحق ولم نغلط واذا رابنا امر شىء استنبطناه فخيل لنا انا قد سهونا عنه امتحناه من وقتنا فان كان فيه غلط شعرنا به واصلحنا موضع الزلل بسهولة

وتلك تكون حالنا فيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا فانا انما نصحح الراى عند غيرنا بمثل الاشياء والطرق التى نصححه عند انفسنا فان نازعنا [غيرنا] فى الحجج والاقاويل التى خاطبناه بها فى تصحيح ذلك الراى عندنا وطالبنا بوجه تصحيحنا له

(1) Ms. استدراته.

ما فيه ثم بمنفعته ثم بموضوعاته ثم بمعنى عنوانه ثم نحصى اجزاءه وجمل ما فى كل واحد منها فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شانها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطاء والغلط فى المعقولات والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يومن ان يكون قد غلط فيه غالط وذلك ان فى المعقولات ما ليس يومن ان يكون قد غلط فيه غالط وفى المعقولات اشياء لا يمكن ان يكون للعقل غلط فيها اصلا وهى التى يجد الانسان نفسه كانها فطرت على معرفتها واليقين بها مثل ان الكل اعظم من الجزء وان كل ثلثة فهو عدد فرد واشياء اخر يمكن ان يغلط فيها ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق وهى التى شانها ان تدرك بفكر وتامل وعن قياس واستدلال ففى هذه دون تلك يضطر الانسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى نظرياته كلها الى قوانين المنطق وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو وذلك ان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الالفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات وتناسب ايضا علم العروض فان نسبة علم المنطق الى المعقولات كنسبة العروض الى اوزان الشعر وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين فى اوزان الشعر فان علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات وايضا فان القوانين المنطقية التى هى الات يمتحن بها فى المعقولات ما لا يومن ان يكون العقل قد غلط فيه او قصر فى ادراك حقيقته تشبه المكاييل والموازين التى هى الات يمتحن بها فى كثير من الاجسام ما لا يومن ان يكون

ارسطاطاليس المكتوب فى ذلك العلم فلم ازل ابحث عن هذا الكتاب حتى وقع بيدى وطالعته واستعنت فى مطالعته بمن نبهنى على ما اشكل على منه حتى كمل بالمطالعة وحصل منه فى فهمى ما قدر الله لى ان يحصل فلم ار فى جميع هذه الصناعة من اولها الى اخرها شيا ينكره الشرع او يضاده فى قليل او كثير ولما عرفت هذا علمت ان الناس انما ينفرون عن هذه الصناعة بمحض الجهل وانهم لا علم لهم بها البتة

وعلمت فى اثناء مطالعتى ان عناءها عظيم ومنفعتها بحيث لا يمكن ان يكتب كتاب فى علم من العلوم على الوجه الصواب ان لم يكن لها فيه مدخل وان كل من كتب كتابا مهذبا محكما ذا فنون جيد انما كتبه بما عنده من هذه الصناعة اما بانه تعلمها واما بما فى قوته منها

ولما رايتها من جلالة القدر بالحال التى وصفت رايت ان اشرك اخوانى معى فى معرفتها وان ياخذوا من هذا الخير السابغ بنصيب حسبما يجب على للتواخى فى الله من التعاون المودى الى خير الدنيا والاخرة فانتدبت الان الى التاليف فيها بحسب الوقت وانما اشرع فى كتاب يكون كالمدخل لهذه الصناعة وكالموطئة لمن يريد ان يتعلمها على الكمال فيكون هذا الكتاب فهما للمبتدى فان راى ان [f.° 5] نفسه تساعده على هذا العلم ترقى من هذ الكتاب الى ما هو اكمل منه ان شاء الله

وها انا اورد الان ما قيل فى منفعة هذه الصناعة وجدولها ليقف الناظر فيها اولا على مقدار ما يحصل لم من المعرفة وليكون هذا القول يحثه ويحضه على تعلمها ولما رايت كلام غير هذا الذى اسوقه كاملا بالغا فى وصف هذه الصناعة جئت به على وجهه من غير زيادة ولانقصان قال فنخبر الان بجملة

وفهمت ما فيها فلم اجد فيها شيا ينكر فى الشرع بل وجدتها انما تحكى قوانين فى المعانى التى يستعملها الناس فى اصناف المخاطبات شبهة بالقوانين التى تحكيها صناعة النحو فى الالفاظ الا انى فهمت من كتب ابى حامد انها قاصرة فى هذى الصناعة وان هذه الصناعة قد كانت كملت قبل الاسلام بزمان ولم ادر فى اى كتاب ولا لاى شخص تعزى هذه الصناعة كاملة غير انه حقق عندى ان ابا نصر الفارابى معه فيها كتاب يلقب بالمختصر الكبير فبحثت عن هذا الكتاب حتى وقع بيدى وجعلت اطلعه واستعين على فهمه بما فهمته من كتب الغزالى ففهمت منه ما شاء الله ثم طالعته مرة اخرى واستعنت فيه بغيرى حتى فهمت اكثره بحسب ظنى فوجدت ما فيه [f.º 4 v.º] موافقا لما فى كتب الغزالى ليس بينهما مخالفة الا فى العبارة فان ابا حامد لم يات بالفاظ اهل الصناعة وانما اتى بالفاظ ومثالات فقهية وكلامية وبالجملة ما اعتاده اهل زمانه ولم ينكروه وابو نصر اتى فى كتابه بالفاظ اهل الصناعة لم يعدل عنها ولم يبال اهل زمانه فجرى عليه بسبب ذلك ما جرى من نسبته الى البدعة والكفر وسلم ابو حامد من هذه النسبة وهما مشتركان فى الراى والعلم فانظر واعتبر كيف حال العلماء مع [الجهال] عصمنا الله منهم وهكذا لم تزل ابدا حال العلماء مع [الجهال] اذا خاطبوا الناس بما يعزب عن افهامهم وتنبو عنه اسماعهم وقد قيل فى الشرع لا تخاطبوا الناس بما لا يفهمون اتحبون ان يكذب الله ورسوله

وقد خرجت عن الغرض فلنرجع اليه فنقول غير ان الذى وجدته فى كتاب ابى نصر اكمل مما وجدته فى كتب الغزالى بكثير فسررت بهذه الزيادة وفى اثناء هذه المطالعة تبين لى ان كتاب ابى نصر مقصر وان الصناعة كاملة انما هى فى كتاب

اولا وتستعمل اخرا وليس هذا ببدع [f.° 4] فى حقها اذ لها التاسى فى ذلك بسائر العلوم واستربت فى امرها لهذا الذى علمته من احوال الناس وسقط عنى تقليدهم فى حقها وصارت عندى مجهولة الحال لا يمكن ان يحكم عليها بخير او شر حتى تعرف كالعادة فى جميع ما يحكم عليه بامر ما فانه لا يسوغ الحكم فيه حتى يعلى فلما رايتها مجهولة وان تعلمها مما يسوغ تشوقت الى معرفتها كالحال فى جميع المعارف فان المطلوب فيها ابدا مجهول بوجه ما وتتشوق معرفته

فلما اردت مطالعتها لم يكن بيدى فيها كتاب انظر فيه غير انى عند ما تصفحت كتب ابى حامد رايت من تلويحاته واشاراته التى تكاد ان تكون تصريحا ان له فيها تاليف ورى فى تسميتها عن ان يسميها باسم المنطق وهذه الكتب منها معيار العلم له وكتاب محك النظر وهو دون المعيار وكتاب القسطاس المستقيم ومقدمة المستصفى فى الفقه ومنها مقدمة المقاصد فهذه الكتب التى الفها ابو حامد هى من صناعة المنطق لاكن ابا حامد غير اسماء الكتب واسماء المعانى المستعملة فيها ونكب عن الفاظ اهل الصناعة الى الفاظ مالوفة عند الفقهاء معتادة الاستعمال عند علماء زمانه وما فعل هذا كله الا حذرا وتوقيا من ان يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين اتوا بالغريب وغير المالوف من الامتحان والامتهان (1) فصانه الله عن ذلك بلطفه وبما اعطاه من بديع الحيلة فانه عاشر جميع الاصناف وولج معهم الولوج الذى شاركهم به المشاركة التامة حتى صار اماما فى كل صنف ورئيسا فى كل مذهب

فاطلعت على هذه الكتب المذكورة من كتب ابى حامد

(1) Ms. والاتهان.

نفوسهم وقالوا ان كان فى الدنيا كفر وزندقة فهذا الذى فى كتب الغزالى هو الكفر والزندقة واجمعوا على ذلك واجتمعوا للامير اذذاك وحملوه على ان يامر بحرق هذه الكتب المنسوبة الى الضلال بزعمهم وعزموا عليه فى ذلك حتى اجابهم الى ما سالوه منه فاحرقت كتب الغزالى وهم لا يعرفون ما فيها وخاطب الامير اذذاك جميع اهل مملكته يامرهم بحرقها ويعلمهم انه هو الذى ادى اليه نظر العلماء وقرئت مخاطبته على المنابر وشنع الامر بذلك تشنيعا عظيما وامتحن من كان عنده منها كتاب وخاف كل انسان على نفسه ان يرمى بانه قرا منها كتابا او اقتناه (1) وكان فى ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه واشهر من امتحن فى هذه الثورة ابو بكر بن العربى رحمه الله فانه صلى بحرها ثم عصمه الله بعد عظيم وفيه معنى قول القائل ان ينج منها ابو نصر فعن قدر

ثم لم تكن تمتد الايام الا قليلا وجاء الله بالامام المهدى رضى الله عنه فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه وندب الناس الى قراة كتب الغزالى رحمه الله وعرف من مذهبه انه يوافقه فاخذ الناس فى قراتها واعجبوا بها وبما راوا فيها من جودة النظام والترتيب الذى لم يروا مثله قط فى تاليف ولم يبق فى هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالى الا من غلب عليه افراط الجمود من غلاة المقلدين فصار قراتها شرعا ودينا بعد ان كانت كفرا وزندقة

فلما رايت هذا الذى ذكرته وما جرى عليه امر الناس فى القديم والحديث من انكارهم اولا ما الفوه واستحسنوه اخرا قلت فى نفسى ولعل صناعة المنطق هكذا يكون حكمها تنكر

---

(1) Ms. اقتناه.

كل ممزق لولا الامير فى ذلك الوقت فانه تثبت فى امره وطالع ما عنده فاستحسنه وكان من جملة الذى اتى به من علم الحديث مسند ابن ابى شيبة فامر الامير بمطالعة ما عنده والاخذ عنه فانصرف الناس الى بقى قليلا قليلا واخذوا عنه الحديث وما نقل عن الائمة وطالت الايام فعاد ما كان منكرا عندهم مالوفا وما اعتقدوه كفرا وزندقة ايمانا ودينا حقا

فدانوا بهذا مدة ودابوا عليه الى ان اتصل بهم علم اصول الدين فاعتقدوا فيه ما اعتقدوه اولا فى مذاهب الائمة من انه كفر وزندقة ولذلك قال القحطانى يا اشعرية يا زنادقة الورى فعد من القوم الذين هم اهل السنة والناصرون لدين هذه الملة كفارا وزنادقة ثم انسوا ايضا بهذا المذهب اعنى علم الاصول ودرجتهم الايام الى ان طالعوه وتمهروا فيه حتى كان فيه منهم ائمة وعلماء ولاكن بقى فى نفوس ارباب المسائل اعنى اهل الفروع استنكار لذلك الى قريب من زماننا [f.º 3 v.º] هذا فان ذلك الاستنكار لم ينتسخ من نفوسهم بالكلية كما استنسخ استنكار المنكرين لعلوم الحديث قبل ذلك ولاكن صار هذا الحامل لهذا العلم امنا منهم فى نفسه وماله متكلما بما شاء من علمه يملى فيه غير مترقب ولا خائف

فصار هذا العلم وعلم الحديث ومذاهب الائمة ومسائل الفروع كل ذلك دين الله تعالى يجب الايمان به والعمل بمقتضاه بعد ان كان فيه ما كان

ولما امتدت الايام وصل الى هذه الجزيرة كتب ابى حامد الغزالى متفننة فقرعت اسماعهم باشياء لم يالفوها ولا عرفوها وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد اهل الاندلس مناظرتهم ولا محاورتهم فبعدت عن قبوله اذهانهم ونفرت عنه

العلم هو العلم الحق وان ما اتصل بهم من المسائل عن الائمة (1) التى استنبطوها انها من عند الله تعالى لكونهم انما قبلوها عن عدل عن الامام الذى قلدوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى

وكان ما يتصرف فيه من المسائل فى اول الامر على مذهب الاوزاعى ثم انتقلوا الى مذهب مالك بن انس رضى الله عن جميعهم فغذوا بمحبة هـذا العلم والشغف به ونشوا على تعظيم اهله واعتقاد صدقهم وبغض مخالفيه وذلك انهم لما كانوا يعتقدون فيه انه الحق وانه من عند الله اعتقدوا فى مخالفيه الكفر والزندقة

ولما امتدت الايام وسافر اهل الاندلس الى المشرق وراوا هناك العـلمـاء واخذوا عنهم المذاهب اعنى مذاهب الائمة المشهورين وكتب الحديث وانقلبوا الى الاندلس بما اخذوه عن شيوخهم وما جلبوه (2) [من المسائل الغريبة راوا علماء] الاندلس ان ما اتى به هولاء الداخلون هو مخالف لمذهبهم او بعضه وكان المخالف عندهم كافرا لمخالفته الحق الذى جاء به الرسول عن الـلـه تعالى فاعتقدوا لذلك فى هولاء الواصلين من المشرق بـعلـم المذاهب المنسوبة الى الائمة وبعلوم الحديث انهم كفار وزنادقة وقرروا ذلك عند العوام وعند ال السلطان وقاموا فى طلب دمائهم وهتكهم نصرة لدين الله تعالى على زعمهم

واعظم من امتحن على ايديهم من افاضل العلماء ولقى كل مكروه منهم بقى بن مخلد وكادت نفسه تذهب وتمزق

(1) Ms. الامة.—(2) Hay un blanco que suplo por conjetura con las palabras siguientes entre paréntesis.

ولم يقفوا منها على مذهب بخير او شر وهذا مناقض لاحكامهم فانا نرى الرجل المجهول الحال عندهم لا تقبل منه رواية ولا شهادة وعذرهم فى هذا انهم لا يعلمون حاله وانما يحكمون بما يعلمون وهذا انصاف وحق ولاكنه فى هذه الصناعة قد عدل عن هذا الانصاف وهذا الحق

فلما رايت هذا لم يستريبنى فى امرها ولا صدنى عن مطالعتها انكارهم لها وقلت لعل القوم حملهم على هذا امر من قبل الطباع وان لم يكن من قبل الطباع فالعادة اشد والزم من الطباع فلعلهم نشوا على هذا واعتقدوه وعودوه حتى صار ما اعتقدوه فيها على حال من يقين الضعفاء واعنى بيقين الضعفاء الامر الذى يقع التصديق فيه عن التقليد ويظن صاحبه انه يقين وهذه الحال موجودة كثيرا فى كل ملة وانما يعصم الله منها من ايده بعنايته والهمه الى طلب الحق من وجهه

ووجه اخر من الاسترابة معهم ما اذكره وذلك ان اهل هذه الجزيرة اعنى جزيرة الاندلس عند ما دخلها المسلمون فى ايام بنى امية انما كانت تحتوى على قوم وطوايف من العرب والبرابر ومن استقر فيها من مصالحة النصارى

وكل هؤلاء لم يكن عندهم علم وانما وصلهم من العلم ما اضطروا اليه فى الاحكام ونقل اليهم من التابعين وتابعى التابعين رضى الله عنهم من فروع المسائل فحفظوها ولكون الناس محتاجين اليها بسبب الاحكام عظم حاملوها وجل مقدارهم وصار الحاملون لهذه المسائل عند العامة علماء باطلاق وظنت العوام وارباب المسائل ان هذا هو العلم الذى يجب ان يطلب ولم يظهر لهم علم سواه فكانت الرياسة فى ذلك الزمان بهذا العلم واعتقدوا مع ذلك [3 °.f] ان هذا

صفاته وانما يختلفان بالاسم فيكون العلم الالاهى قد نظر فيه علماء الاسلام واصابوا الحق فيه اكثر من غيرهم كما عملوا فى علوم التعاليم وعلوم الطب

فلم يبق علم لم يتداوله علماء الاسلام حتى تكثر التاليف فيه والمناظرة بينهم بسببه فى المجالس حتى يتهذب ويخلص ويغلب من الغرابة الى حيث بالغت سائر العلوم التى تداولوها الا صناعة المنطق فانى رايتها مرفوضة عندهم مطروحة لديهم (1) لا يحفل بها ولا يلتفت اليها وزيادة الى هذا ان اهل زماننا ينفرون عنها وينفرون ويرمون العالم بها بالبدع (2) والزندقة وقد اشترك فى هذا الامر منهم دهماوهم وعلماوهم

فلما رايت هذه الصناعة غريبة وقع فى نفسى ان امتحن العلماء الذين القاهم فى عصرى هذا [f.º 2 v.º] وابا حثهم عما عندهم فيها فلقيت من مشائخ العلماء عددا كثيرا ممن يوتمر لامره ويوثق بقوله ومعرفته فسالتهم عنها وباحثتهم هل اطلعوا منها على شىء فلم اجد عندهم فى امرها الا ما عند الدهماء والعوام وما وجدت انسانا منهم اعترف انه راى منها حرفا قط وانما مستنده السماع فيما يقول به فى جهتها ويعتقده فى اهلها وكذلك سالت من لقيت منهم ماذا كان عند شيوخهم فى امرها فذكر لى انه لم يكن عنده فيها الا ما عند هولاء وان جميعهم لم يتعلموها ولا علموها قط

فقلت فى نفسى ان هذا العجب من هولاء القوم كيف يذهب عليهم مثل هذا .... (3) الدين والانصاف ثم يحكمون بما لا يعلمون يحكمون على صناعة لم يطالعوها

(1) Ms. يددهم. — (2) Lectura propuesta por Goldziher.— (3) Blanco de media linea.

اندرس وهو الاغلب على الظن واما لان هو الاهم فضيلة على اولئك فان الذى بايدينا الان من المعاملات التى وضعت .... (1) مما هو منسوب الى التعاليم هو فى نهاية الغرابة وقد اكثر علماء الاسلام فيها التاليف

فمن انتصب بعد ذلك الى تاليف فى شىء من هذه الامور فان الذى ياتى به انما هو تكرير وفضل اللهم الا ان يقصد بتاليفه جودة الرقيق (?) كما نجد الان فى علم الفقه وعلم النحو فان كتب الحدث (2) فى هذين العلمين اهذب او يقصد الى الاختصار واطراح الحشو الذى لا يفيد او الى تلخيص المعانى الطويلة التى تتفق من قبل العبارات فيقربها او الى شرح ما استغلق فان المولف الذى يذكر ما سبق غيره اليه ولم ياتى به لاحد هذه الوجوه المذكورة فهو منسوب الى جهل او فضل او شرارة واذا اعتبرت حاله لم تنحل من هذه الامور الثلثة التى عددناها

ولم يبق الان من العلوم المشهورة الا علمان احدهما العلم الالاهى والاخر صناعة المنطق فان كان الامر على ما اخبرنى من اثق بمعرفته ان العلم الالاهى انما يتكلم فى الامور التى يتكلم فيها العالم باصول الدين وهو المشهور بالمتكلم عندنا لاكن الاصولى ربما ترك مسائل من العلم الالاهى لم يتكلم فيها وربما زاد مسائل من علم الطباع وتكلم فيها مثل كلامه فى الجزء الذى لا يتجز او فى العالم هل هو محدث او قديم وفى مسائل اشباه هذه فان هذه كلها منسوبة الى العلم الطبيعى فيكون الاصولى على هذا الوجه والالاهى واحدا اذ كانا مشتركين فى النظر فى الالاه وفى

(1) Blanco de media línea.—(2) Sic.

فرايت كتاب الله تعالى قد شرحه الناس وكثرت فيه التاليف حتى لا مزيد عليها

وكذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كثرت فيه التاليف وفى شرحه وفيما يتعلق به من معرفة نقلته رضى الله عنهم وفى غير ذلك مما هو منه او يحتاج اليه كاصول الدين واصول الفقه وفروعه

وكذلك رايت العلوم التى ينبغى ان تتقدم علوم الشرع فى الترتيب والتعليم كعلوم العربية وهى علم النحو وعلم اللغة وما ينضاف اليها كالرسائل والاشعار والخطب وما يتعلق بهذه كالعروض احتاجه (1) الشعر فرايت جميع هذه العلوم قد اعتنى بها والف فيها تاليف لا يحصى عدة ولو ذهبنا الى ذكرها لاحتاج ذلك الى اوراق كثيرة وهى بالجملة مشهورة كلها او اعظمها فائدة

وكذلك نظرت الى العلوم القديمة اعنى التى هى مشتركة فى جميع الامم وجميع الملل وهى التى تنسب الى الفلسفة او تسمى الفلسفة فرايت اكثرها او كلها بوجه ما قد تعاطاها علماء الاسلام واكثروا فيها التاليف وذلك مثل علوم الطب وما يتعلق به ويذكر معه بوجه ما من علوم الطبائع وذلك ان علم الطب يشارك علم الطباع بوجه ما ويفارقه بوجه اخر وربما ينفرد كل واحد منهما بالنظر فى شىء ما خاصة وهذا يعرفه من زاول العلمين وكذلك علم الهندسة والعدد والتنجيم والموسيقى حتى ان علماء [f.° 2] الاسلام قد بزوا فى هذه العلوم للمتقدمين ويكاد ان يكون ما فى ايدى الناس من هذه العلوم شيا لم يصلنا مثله عن المتقدمين اما لانه

(1) Ms. احتاحة.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

قال الشيخ الامام العـالـم الفاضل المتفنن ابو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس رحمه الله

الحمد لله الذى فتح ابواب النظر وهدانا للايمان بما اراانا من الايات والعبر وسلك بنا الى معرفة الحق طريقا واضحة لمن فتح عينيه فابصر وجعل لكل استعداد من الفكر وتهيوا لقبول ما عسى ان ييسر له ان خيرا فخير وان شرا فشر

وصلى الله على محمد رسوله المصطفى سيد البشر والشفيع المنفع فى الحشر الذى ضم به هذا البدد والنشر ونظم بحكمته البالغة ما افترق من الاراء وانتثر وعلى اله وصحبه وسلم كثيرا

وبعد فانى لم ازل منذ فهمت الكتاب وعقلت الخطاب معنيا بالشاذ الغريب والنادر المولد وارى ان قدر فضيلة الانسان انما هو بحسب ما تنتجه قريحته وتولده طبيعته واردت ان امتحن نفسى بتاليف كتاب يكون بالاضافة الى ما الف الناس غريبا

فنظرت الى العلوم التى ...... (1) الناس الان من علوم الشرع وما يتعلق به ويتقدمه على جهة التوطئة له او الالـة

(1) Blanco de una sola palabra.

كتاب المدخل لصناعة المنطق

تاليف الشيخ الامام

ابى الحجاج يوسف بن محمد

ابن طملوس

وقف على طبعه

ميكائيل اسين بلاصيوس السرقسطي

الجزء الاول

كتاب المقولات وكتاب العبارة

طبع

بالمطبعة الابيرقة

مجريط سنة ١٩١٦ المسيحية

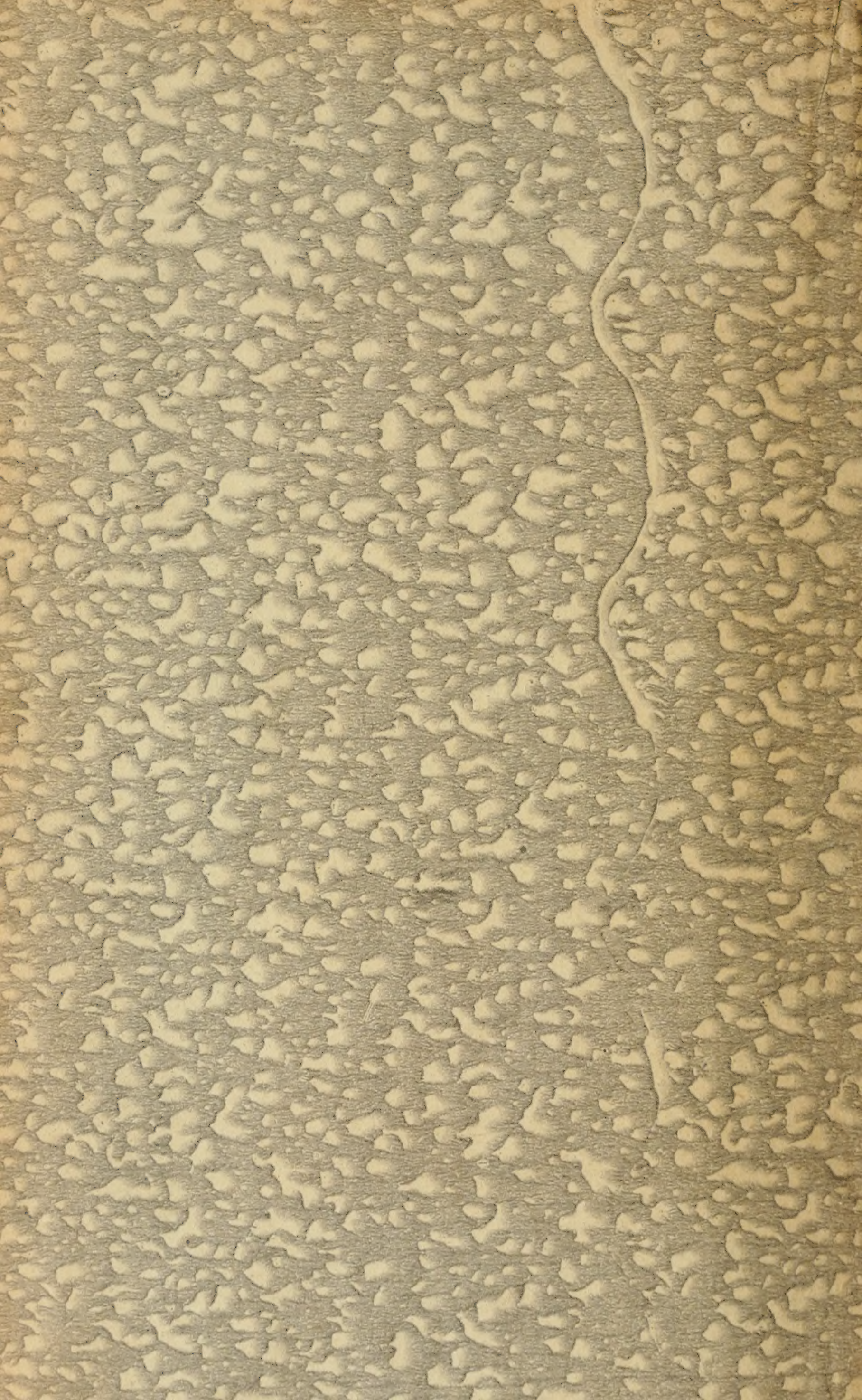
كتاب

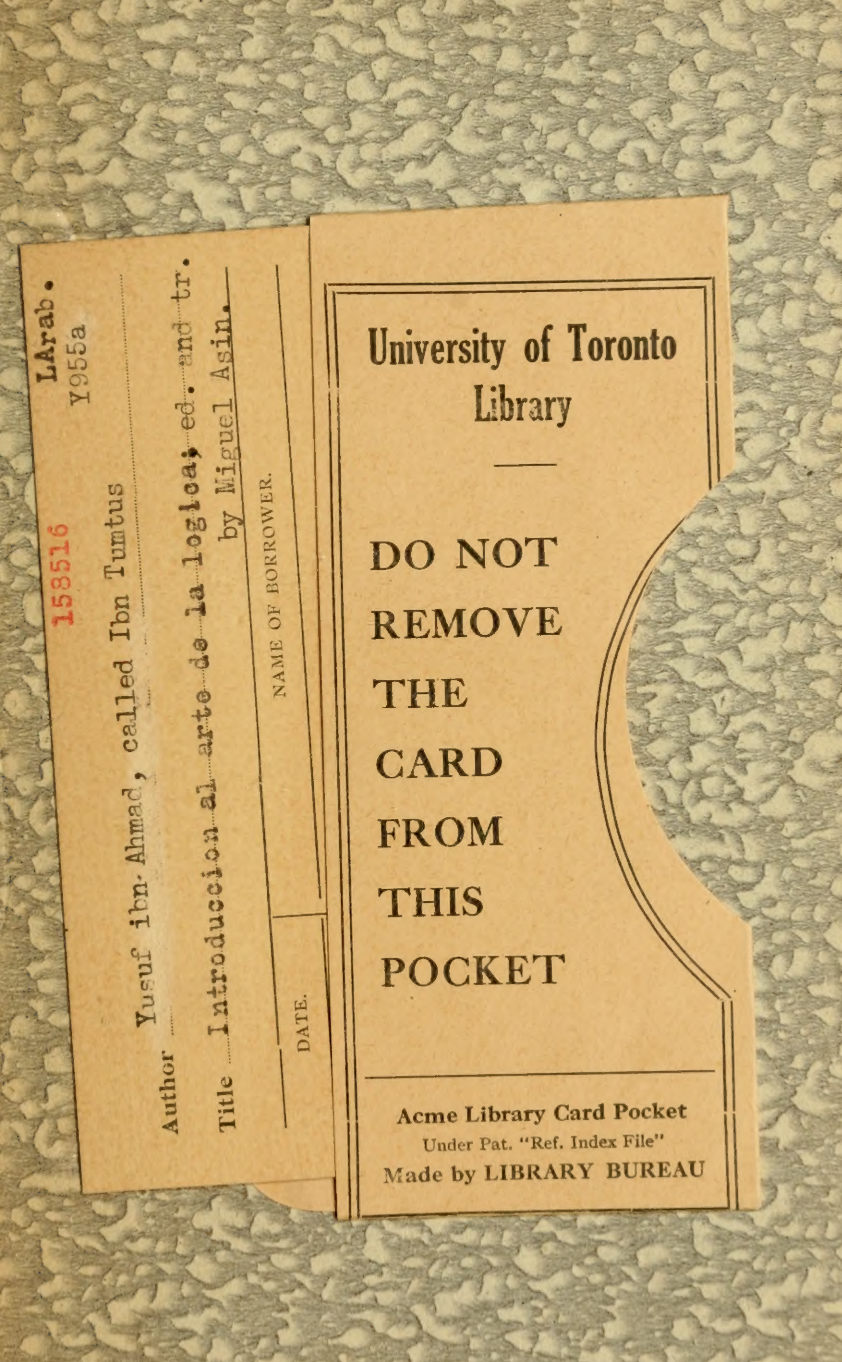
المدخل لصناعة المنطق

تاليف الشيخ الامام

ابن طملوس

الجزء الاول




LArab.
Y955a
158516
Author Yusuf ibn Ahmad, called Ibn Tumtus
Title Introduccion al arte de la logica; ed. and tr. by Miguel Asin.
NAME OF BORROWER.
DATE.
University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

